Schopenhauer

Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente

Aparecida por primera vez en 1813, *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* constituyó inicialmente la tesis doctoral de Arthur Schopenhauer (1788-1860), y experimentó numerosas ampliaciones y modificaciones hasta su edición definitiva en 1847. Pese a ser la menos «schopenhaueriana» de entre sus obras y contarse entre las más ortodoxamente filosóficas, el padre del pesimismo siempre la tuvo como el cimiento de su sistema, formulándose en ella casi en su integridad la teoría del conocimiento que habría de desarrollar en *El mundo como voluntad y representación*, publicada asimismo en esta colección. En este programático y fundamental texto se plantean las bases epistemológicas de su filosofía a través de la exposición de las cuatro raíces del principio de razón, que rige el funcionamiento del mundo, poniendo especial énfasis en la explicación de la motivación humana. Traducción e introducción de Pilar López de Santa María.

Arthur Schopenhauer

Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente

ePub r1.0
Titivillus 15.08.2026

Título original: *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*
Arthur Schopenhauer, 1847
Retoque de cubierta: Titivillus
Traducción: Pilar López de Santa María

Editor digital: Titivillus

ePub base r2.1
Digitalización y OCR para Epublibre

Introducción
por Pilar López de Santa María

1. La Disertación

> Al inicio de este verano, cuando el estrépito de las armas ahuyentó a las Musas de Berlín, donde yo estudiaba filosofía, y en su recinto ya no resonaba la voz de los maestros, yo también salí con su séquito, ya que solo a su estandarte había jurado fidelidad (y no tanto porque ninguna ciudad tuviera derechos sobre mí, extranjero en todas partes debido a un encadenamiento de las circunstancias, cuanto mucho más porque tenía la profunda convicción de no haber nacido para servir a la humanidad con el puño sino con la cabeza, y de que mi patria era mayor que Alemania) **[1]**.

Con estas palabras, escritas (en latín) al decano de la Facultad de Filosofía de Jena, el joven Schopenhauer justificaba su precipitada marcha de Berlín, y no precisamente en dirección al campo de batalla. Corría el año 1813. Pocos meses antes, la campaña de Napoleón en Rusia había concluido con una clamorosa derrota. La *Grande Armée* de seiscientos cincuenta mil hombres, que había desfilado por las calles de Berlín, quedaba diezmada por la crudeza del invierno, el hambre, las enfermedades, las tácticas del ejército ruso y un sinfín de adversidades. La ciudad era testigo de la retirada de los pocos que habían sobrevivido y que, heridos y enfermos, llenaban hospitales y lazaretos, y amenazaban con

propagar epidemias. El horror que allí se presenciaba ofrecía, no obstante, un rayo de esperanza: fueron muchos los que encontraron ahí la ocasión idónea para que Prusia se liberase del sometimiento francés y recuperase su identidad nacional. Y ese sentimiento no tardó en propagarse entre los ciudadanos de toda clase y condición, hasta que finalmente, tras unos meses de revueltas y tensiones, en marzo Prusia se sumó a las fuerzas aliadas contra Napoleón.

En Berlín la Universidad quedó desierta. La mayor parte de los estudiantes fueron movilizados y algunos docentes, como Savigny, F. A. Wolf y el propio Fichte, se dejaban ver por las calles pertrechados de diversas armas. Schopenhauer, por su parte, era ajeno a toda aquella vorágine. Según afirmaba él mismo, se había quedado sin patria a los cinco años y no había vuelto a tener otra[2]; además, su vida se había consagrado a algo incomparablemente más valioso y duradero que los territorios, la patria o la política. La suya era una guerra que nada tenía que ver con ejércitos ni con trincheras: su lucha era por la verdad y sus armas no eran de hierro y fuego, sino de inteligencia y reflexión. A él no le merecía la pena dejarse la vida en unos acontecimientos puramente fenoménicos, sin valor sustancial y que solo servían para dar apariencia de diversidad a una historia que años después caracterizaría con el lema *eadem, sed aliter*[3].

Cuando se declaró la guerra, Schopenhauer había concluido ya los cursos académicos de los estudios de filosofía y se disponía a hacer el doctorado. Tenía previsto quedarse dos años más en Berlín y presentar allí su Disertación. Pero a principios de mayo, tras la batalla de Lützen, la invasión de la ciudad por las tropas napoleónicas parecía inminente. Schopenhauer, como otros muchos, huyó tras haber pagado su tributo a la empresa bélica: se compró un fusil y un espadín, donó un sable a un compañero y pagó a un soldado la equipación completa. Aunque la mayor parte de los que huían iban en dirección a Fráncfort o Breslau, él se dirigió a Dresde, donde llegó a los doce días tras varios contratiempos. Al darse cuenta de los peligros que suponía esta ciudad, siguió hasta Weimar con intención de alojarse en casa de su madre. Allí, según cuenta en su *curriculum*, «ciertas circunstancias domésticas»[4] le disgustaron tanto que enseguida emprendió camino a Rudolstadt, una tranquila aldea al sur de Weimar. Alquiló una habitación en la posada *Zum*

Ritter y permaneció allí desde junio hasta noviembre, dedicado a redactar su Disertación y a dar largos paseos por el campo. En septiembre ya había concluido el texto –en alemán, como disponían las normas de la Universidad de Berlín–; pero cuando se dispuso a efectuar los trámites académicos, se dio cuenta de que era poco menos que imposible llegar a la capital, por lo que decidió enviarla a la Universidad de Jena y solicitar que se enjuiciase el trabajo *in absentia*. El 22 de septiembre envió a Heinrich Karl Eichstädt, decano de la Facultad de Filosofía, diez federicos de oro en concepto de tasas académicas. Dos días después le remitía la tesis doctoral junto con una carta formal escrita en latín en la que solicitaba la promoción.

Con inusitada rapidez (probablemente debida al nombre de su madre) se convocó el tribunal, que el 2 de octubre se reunió y aprobó otorgar a Schopenhauer el título de doctor con la calificación de *magna cum laude*. Ya desde mediados de septiembre el nuevo doctor había estado en tratos con el editor y librero Friedrich Justin Bertuch, que se encargaría de editar quinientos ejemplares previo pago de 69 táleros reales por parte del filósofo. Los primeros ejemplares salieron a la luz ya a finales de octubre y Schopenhauer los envió inmediatamente a personalidades de la cultura como Goethe, Wolf, Schleiermacher y G. E. Schulze, que fue el único en acusar recibo y hasta le hizo una breve reseña. Por lo demás, todos guardaron silencio; o, mejor dicho, todos no: cuando el nuevo doctor volvió a casa de su madre y ella vio el libro, lejos de tener una palabra de felicitación le espetó, haciendo referencia al título: «¡Esto debe de ser para boticarios!». El hijo replicó: «Se seguirá leyendo mi escrito cuando de los tuyos no se pueda encontrar poco más que un ejemplar en un trastero». A lo que la madre respondió: «De los tuyos quedará todavía toda la edición» [5]. Los dos tenían razón: durante un tiempo los libros de Johanna fueron ampliamente editados y leídos, pero no tardaron mucho en terminar en el trastero. Cierto es que en los últimos años se han reeditado o incluso traducido algunas de sus novelas, pero probablemente debido más a su hijo que a sus propios valores literarios. Arthur, por su parte, tuvo que ver cómo su obra pasaba casi desapercibida: se hicieron tres breves reseñas, se vendieron unos cien ejemplares y todos los demás fueron a maculatura; una

suerte que, por lo demás, tendrían que correr la mayor parte de sus escritos casi hasta los últimos años de su vida, cuando, con la aparición de *Parerga y Paralipómena*, comenzó lo que él llamaba «la comedia de la fama». Al final la profecía se cumplió y él consiguió pasar a la historia de la filosofía.

Treinta y cuatro años después (en 1847) Schopenhauer publicó la segunda edición de la obra, que recibió algunas modificaciones y numerosas ampliaciones, lo cual era obligado, no ya por el tiempo transcurrido, sino por lo sucedido en él. Mientras escribía la Disertación, e incluso antes, su obra se estaba ya gestando en ciertos aspectos, pero faltaba tiempo para que tomara forma definitiva. Algunas ideas principales de su sistema empezaban a vislumbrarse, pero todavía no habían sido perfiladas; sobre todo, estaba aún por venir el descubrimiento fundamental: la voluntad. La segunda edición, en cambio, surgió cuando estaban ya escritas y publicadas sus obras estrictamente filosóficas (solo faltaba la «filosofía para el mundo» de los *Parerga*). Tanto en la primera como en la segunda versión, Schopenhauer consideró la obra el cimiento de su sistema[6]. En ella, en efecto, se nos presenta la base epistemológica sobre la que se asienta su pensamiento. Tenemos aquí al Schopenhauer —valga la expresión— menos schopenhaueriano: el que no habla de la voluntad, de las ideas o los dolores de la existencia; el Schopenhauer kantiano que adopta el idealismo trascendental de su maestro y simplifica las formas *a priori* del conocimiento; el que se ocupa de la conciencia empírica (el mundo como representación) y sus límites con lo que posteriormente llamará «el mundo como voluntad», pero en un principio designaba como «la mejor conciencia». No es el Schopenhauer que la mayoría conoce, pero el escrito no solo formula casi en su integridad la teoría del conocimiento de *El mundo como voluntad y representación*, sino que, como veremos, tiene relevantes consecuencias en cuestiones tales como la libertad y la teoría de la subjetividad.

Desde que salió a la luz, ha sido la segunda edición la que habitualmente se ha leído y traducido, mientras que la primera ha quedado más bien como punto de referencia y objeto de interés para la historia de la filosofía. No es este el lugar de efectuar una detallada comparación entre las dos versiones de la obra. Lo que sí

podemos decir es que en la primera edición, como afirma Safranski[7], Schopenhauer estaba, por una parte, encubierto y, por otra, ignorante aún de cuál sería el punto al que le conducirían sus reflexiones. Que la primera edición encubre al verdadero Schopenhauer se pone de manifiesto en dos rasgos inusitados en él: la modestia y la cautela. Sin ser propiamente un modelo de humildad, no encontramos allí la arrogancia y la autosuficiencia a las que nos tiene acostumbrados en sus escritos; incluso en su carta al decano de Jena encontramos declaraciones sorprendentes, como la súplica de que «los doctos y sagaces filósofos de su Facultad», aun en el caso de que den al escrito su aprobación general, le hagan saber cualquier error, oscuridad o superficialidad que encuentren en él[8]. Sin embargo, esa humildad contrasta con el tono de sus escritos y apuntes privados de esa época, por lo que solo cabe calificarla de apariencia obligada por las circunstancias, al igual que ocurre con la cautela que se muestra en algunas cuestiones más espinosas de sus escritos. Así, por ejemplo, se abstiene casi totalmente de atacar a los filósofos postkantianos, y en especial a Hegel, cuando esa será su afición predilecta en la segunda edición y en todos los demás escritos; no expone por extenso su concepto de la Razón, diametralmente opuesto al de los idealistas; pasa de puntillas por su crítica a la confusión entre razón del conocimiento y razón del devenir, crítica que en él tiene mucho que ver con la refutación del teísmo; y también obvia en lo posible el tema de la necesidad, al que la segunda edición le dedica un apartado monográfico, y que resultará esencial en su escrito *Sobre la libertad de la voluntad*. Las razones de esa actitud son probablemente diversas. Safranski[9] apunta tres: a) el espíritu filosófico de la época aún no le había humillado, b) aspiraba a hacer carrera en la universidad y c) no había llegado tan lejos como para abrir un ataque frontal. Yo, por mi parte, añadiría una: su Disertación tenía que pasar por un tribunal que la juzgase y decidiera otorgarle o no el título de doctor; estaba en inferioridad de condiciones y no podía jugársela con temas conflictivos y afirmaciones ofensivas hacia el gremio filosófico.

2. El principio y su historia

Una vez situados en contexto, es ya el momento de referirnos al contenido de la obra. Después de un breve prólogo en el que Schopenhauer justifica esa dualidad de tono del escrito por las diversas edades que en él se mezclan, el primer capítulo se plantea como una breve introducción sobre la metodología a seguir y la importancia y contenido del principio. Aunque este se presenta como el fundamento de toda ciencia entendida como un sistema de conocimientos, enseguida veremos que su dominio es mucho más amplio: el principio de razón rige el enlace entre *todas* nuestras representaciones de cualquier clase, por lo que no solo fundamenta el carácter sistemático de la ciencia, sino que avala la coherencia e inteligibilidad de nuestra experiencia del mundo —incluso la de la vida cotidiana— y de nuestras acciones. Es, como lo llamó Leibniz, «el gran principio del porqué»[10], el que nos permite y nos exige buscar un porqué de todo lo que ocurre y no deja ningún resquicio al azar. Así queda expresado en la formulación wolffiana del principio, que es la que Schopenhauer elige como modelo: *Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*. Nada es sin una razón por la que sea.

El segundo capítulo analiza las principales visiones del principio de razón aparecidas a lo largo de la historia. Su desarrollo está presidido por la crítica a la confusión entre causa y razón de conocimiento. Dicha confusión se extiende, según él, a lo largo de toda la filosofía antigua, empezando por Aristóteles y siguiendo por Sexto Empírico hasta llegar a los escolásticos, que, pese a la relevancia que dieron a la ley de la causalidad, no establecieron la pertinente distinción entre aquellos dos conceptos. No van mejor las cosas en el caso de los modernos, empezando por Descartes, en el que la confusión entre causa y razón de conocimiento abre el camino al argumento ontológico: así como la ley de la causalidad exige a todas las cosas una causa para existir, en el caso de Dios esa causa queda sustituida por la inmensidad contenida en su propio concepto: un concepto elaborado *ad hoc* y no extraído de ninguna experiencia, que es la única con autoridad para pronunciarse sobre

la existencia.

El parágrafo dedicado a Spinoza representa, junto con el de Hume, una novedad de la segunda edición; es así mismo el más extenso del capítulo, debido sobre todo a la gran carga de citas que Schopenhauer introduce en él. Tales citas tienen básicamente una sola función: probar e ilustrar cómo Spinoza heredó la mencionada confusión cartesiana e hizo de ella el fundamento de su panteísmo, el cual no es, en realidad, sino la realización del argumento ontológico de Descartes: «Lo que en Descartes era simple razón del conocimiento lo convierte Spinoza en fundamento real: si aquel había enseñado en el argumento ontológico que de la *essentia* de Dios se sigue su *existentia*, este lo convierte en *causa sui*»[11]; una *causa sui* esta que Schopenhauer ilustra jocosamente con la famosa imagen del barón de Münchhausen.

Un epílogo dedicado a Schelling como continuador de los errores de Descartes y Spinoza deja paso a unos breves apartados dedicados a diferentes pensadores, desde Leibniz hasta Kant y su escuela. En el primero Schopenhauer no encuentra más mérito que el de haber asentado el principio de razón como fundamento de todo el conocimiento y la ciencia. Sí elogia a Wolff, en cambio, por ser el primero en diferenciar y analizar los dos significados del principio, cuestión esta en la que le siguieron varios de sus discípulos. Por lo demás, a Hume le censura lo erróneo de su análisis de la causalidad, pero al mismo tiempo le reconoce el mérito de haber sido el acicate de las profundas investigaciones de Kant. En este y su escuela es donde queda consagrada la distinción entre razón de conocimiento y causa en cuanto nociones de carácter lógico y metafísico, respectivamente.

A partir del capítulo tercero cesan las voces de los predecesores y Schopenhauer toma la palabra para, en el resto del tratado, expresar su parecer acerca del principio de razón. Lo primero que hace a este respecto es constatar que, pese al trabajoso camino recorrido para llegar a la distinción entre razón de conocimiento y causa, tal distinción no basta. Sigue habiendo casos en los que estamos autorizados a preguntar por qué sin que la respuesta pueda señalar a ninguna de las dos indicadas. Por lo tanto, el principio de razón ha de tener mayor amplitud y abarcar casos no examinados hasta ahora. La pista para descubrirlos se encuentra en una idea

fundamental a la que antes se aludió: el principio de razón rige las conexiones universales entre *todas* nuestras representaciones o, lo que es lo mismo, entre todos los objetos para un sujeto. Así pues, según los tipos de representaciones existentes habrá otras tantas formas del principio de razón o relaciones en las que este hunde sus raíces.

Ya el solo título del tratado permite adivinar que son cuatro las clases de representaciones u objetos para un sujeto que Schopenhauer distingue, y cuyo pormenorizado análisis ocupa el resto del escrito. Se trata, en concreto, de las siguientes:

> 1. Representaciones empíricas completas: están regidas por el principio de razón suficiente del devenir o ley de la causalidad.
> 2. Representaciones abstractas o conceptos: enlazadas por el principio de razón suficiente del conocer.
> 3. Intuiciones puras del espacio y el tiempo: gobernadas por el principio de razón del ser en el espacio y el tiempo.
> 4. Actos de voluntad: el suyo es el principio de razón suficiente del querer o ley de la motivación.

Pese a esta cuádruple división, los tipos de representaciones se terminan entrelazando y se resumen en la dualidad entre intuiciones y conceptos, remitiendo así de nuevo a la distinción entre razón de conocer y causa. Si lo examinamos detenidamente, vemos que las intuiciones de espacio y tiempo no son sino una parte de las intuiciones empíricas completas, a saber, su parte formal, que queda completada por la parte material suministrada por los sentidos. Pero recuérdese que además de los sentidos externos contamos con un sentido interno, que es el que proporciona la materia de un tipo peculiar de representaciones empíricas, los actos de voluntad, en esta ocasión unida a la sola forma del tiempo. En definitiva, ni el tercero ni el cuarto tipo de objetos para un sujeto están totalmente separados del primero, sino que constituyen una parte o un tipo peculiar de intuiciones empíricas, respectivamente. Así se entiende que en *El mundo*, aun dando por supuesto el presente tratado, Schopenhauer no retome la cuádruple división y

opere en general con la distinción entre intuición y concepto.

3. El mundo de la experiencia: la causalidad

Al primer tipo de representaciones está dedicado el capítulo cuarto, el más extenso con diferencia de todo el tratado. Tras asentar las tres notas distintivas que las caracterizan –intuitivas, empíricas y completas–, Schopenhauer, con tono netamente kantiano, reivindica su idealidad trascendental, plenamente compatible con su realidad empírica, y su presencia inmediata a la conciencia del sujeto. Pero su acuerdo con Kant no llega mucho más lejos en este respecto: pues la causalidad es la única de las doce categorías kantianas que sobreviven en manos de Schopenhauer. Todas las demás son, según él, «ventanas ciegas» que Kant estableció debido a su gusto por la simetría y que no tienen significado alguno o bien se pueden reducir a la causalidad [12]. Esta, junto con el espacio y el tiempo, es suficiente, no solo para organizar el mundo de la experiencia, sino incluso, como veremos después, para construirlo.

Como se ha mencionado, el mundo de la experiencia está regido por el principio de razón suficiente del devenir o ley de la causalidad; en cuanto tal, enuncia que «cuando aparece un nuevo estado de uno o varios objetos reales, tiene que haberle precedido otro al cual el nuevo sigue regularmente, es decir, siempre que se da el primero» [13]. Ya el propio enunciado deja bien patente que se trata de una ley que se aplica exclusivamente a los cambios en los objetos, es decir, a la aparición y cese de sus estados, pero nunca a los objetos mismos. Y así como en el segundo capítulo Schopenhauer se detuvo a criticar el argumento ontológico, ahora encuentra la ocasión de oro para hacer lo propio con el argumento cosmológico y, de paso, arremeter contra sus odiados profesores alemanes de filosofía. Según él, el hecho de que una ley tan sencilla y clara como la de causalidad haya sido mal comprendida de forma reiterada obedece a una motivación teológica: la búsqueda de una causa primera. Pero la causa primera, y con ella el propio

argumento cosmológico, supone detenerse en el ascenso por la serie de las razones, lo cual anula el propio principio de razón. El argumento cosmológico resulta, pues, tan nulo como resultó el ontológico.

Tres son, según Schopenhauer, las formas en las que la causalidad se presenta dentro de la naturaleza. Él no se detiene mucho a explicarlas, sino que remite a su tratado *Sobre la libertad de la voluntad* [14], donde las analiza de forma pormenorizada. De acuerdo con ello, podemos distinguir entre causa, estímulo y motivo, correspondientes respectivamente a los tres grandes niveles de la naturaleza: el mundo inorgánico, las plantas y los animales. La causalidad en el sentido propio del término es aquella que rige todos los cambios del mundo inorgánico. Su característica fundamental viene expresada por la tercera ley de Newton, que establece que acción y reacción son equivalentes; quiere esto decir que causa y efecto son cualitativamente iguales y además cuantitativamente proporcionales, de modo que una intensificación de la causa provoca una intensificación exactamente igual del efecto. No ocurre lo mismo, en cambio, en el caso de la causalidad específica del mundo vegetal: la del estímulo. Aquí la causa (por ejemplo, el calor del sol) no tiene la misma índole que el efecto (el crecimiento de la planta) ni es tampoco proporcional a él, ya que un aumento excesivo de la primera puede dar lugar al efecto contrario (la muerte de la planta). Por último, nos encontramos con el motivo o «causa que pasa por el conocer», según la caracteriza Schopenhauer. La motivación es la forma del principio de razón que impera en el cuarto tipo de representaciones —los actos de voluntad — y pertenece en exclusiva a los seres dotados de conocimiento, es decir, los animales y el hombre. La diferencia está en que, de acuerdo con sus capacidades cognoscitivas, los actos de voluntad animales solamente nacen de motivos intuitivos, mientras que el hombre, dotado de razón, está determinado también por motivos abstractos.

Digo «determinado» en el sentido propio del término, porque justamente aquí Schopenhauer aprovecha para romper una lanza en favor de un estricto determinismo en la naturaleza (y, de paso, para arremeter de nuevo contra los profesores de filosofía), si bien es en su tratado *Sobre la libertad de la voluntad* donde desarrolla el

tema con mayor amplitud. Aquí el punto de arranque se encuentra unas páginas antes[15], cuando se lleva a cabo la inversión de los términos del principio de razón. En efecto, si inicialmente el principio exigía un fundamento para todo lo que ocurre, centrándose así en el tránsito de la consecuencia a la razón, en esas páginas posteriores la ley de la causalidad recorre el camino inverso, al afirmar que a un estado determinado le ha de seguir siempre otro igualmente determinado, de donde «se sigue que la relación entre causa y efecto es necesaria»[16]. De este modo, la inteligibilidad queda sustituida por la necesidad y la razón suficiente deviene al mismo tiempo razón forzosa. Con ello el principio de razón se erige en fuente de la necesidad y se declara el determinismo universal de la naturaleza: lo necesario es lo que se sigue de una razón dada[17]. Y puesto que el principio de razón rige sin excepción en todos los cambios del mundo fenoménico, no hay nada en él que se sustraiga de la férrea necesidad que impone, tampoco los actos de voluntad del hombre. La apariencia de libertad de estos se debe a que el nexo entre el motivo y el acto de voluntad es mucho más distante y heterogéneo que en el caso de la causa y el estímulo; pero el nexo sigue estando ahí y mantiene la misma fuerza, por muy oculto que se halle. Así pues, la libertad no existe en el mundo (al menos, en el mundo como representación): todo lo que ocurre, ocurre necesariamente. Aquello para lo que hay razón suficiente ocurre con necesidad; y lo que carece de ella no puede suceder de manera alguna.

Al carácter necesario de la causalidad se une en Schopenhauer su naturaleza *a priori*, a la que dedica el parágrafo 21, el más extenso del tratado. Nuestro filósofo asume de Kant el carácter *a priori* de la causalidad, pero no comparte la demostración de su maestro al respecto, según lo hará patente a continuación, en el § 23. En realidad ambos coinciden en afirmar que la causalidad es *a priori* porque es condición de la experiencia, pero la índole de ese condicionamiento es muy distinta en ambos. Kant sostenía que solo en virtud de la causalidad era posible conocer objetivamente el orden de sucesión de los fenómenos[18]; Schopenhauer, por su parte, afirma que solo en virtud de la causalidad es posible conocer objetivamente los fenómenos mismos. Para él Kant se equivoca al pensar que una secuencia temporal no puede ser plenamente

objetiva si no interviene la causalidad. No es ahí donde se demuestra la aprioridad de la causalidad, sino en el hecho de que sin la aplicación de la misma no puede haber representación alguna de un objeto.

Eso nos lleva a uno de los elementos distintivos de la teoría del conocimiento schopenhaueriana: el concepto de la experiencia y la intelectualidad de la intuición. Kant pensaba que la sensibilidad nos proporciona ya la representación empírica —el fenómeno— mientras que el entendimiento con sus categorías nos introduce en el ámbito del pensamiento. Schopenhauer, en cambio, sostiene que la sola sensación no basta para obtener la representación de un objeto: «Lo que el ojo, el oído, la mano sienten no es intuición, son meros datos. Solo cuando el entendimiento pasa del efecto a la causa aparece el mundo como intuición extendida en el espacio, cambiante en la forma y permanente en la materia a lo largo del tiempo»[19]. La sensibilidad solamente nos aporta datos que se presentan en el interior de nuestra conciencia; para que se dé la intuición es necesario que el entendimiento aplique la ley de causalidad (esta es su única función) y presente el objeto como *causa* de esos datos. Es entonces cuando nace la representación del objeto entendido como algo diferente de la afección subjetiva y, por lo tanto, «exterior» a ella; si bien esa exterioridad no es en modo alguno la de la cosa en sí del realismo, sino la del idealismo trascendental. Todo esto implica para Schopenhauer dos consecuencias fundamentales: la primera, que toda intuición es, además de sensible, intelectual, por cuanto en ella intervienen, por una parte, los sentidos junto a las formas de espacio y tiempo, y, por otra, el entendimiento con su ley causal. La segunda consecuencia es que los animales están dotados de entendimiento desde el mismo momento en que tienen una representación de los objetos y, por lo tanto, aplican la causalidad. Lo único que los diferencia de los hombres es la razón, facultad de los conceptos o representaciones abstractas, que es patrimonio exclusivo del hombre.

Así pues, esta, y no la propuesta por Kant, constituye para Schopenhauer la verdadera razón y demostración del carácter *a priori* de la causalidad: su independencia respecto de la experiencia estriba simplemente en que sin ella no es posible la representación

de ningún objeto ni, por lo tanto, experiencia alguna. En esta nueva explicación de la intuición empírica, que es ilustrada y constatada con distintos ejemplos tomados del tacto y la visión (estos últimos, extraídos del tratado *Sobre la visión y los colores*), la causalidad ostenta una doble función: por un lado, la de vincular los objetos de la experiencia unos con otros en la serie de los cambios; y, por otro, la de referir los datos sensoriales a esos mismos objetos, o también, en términos de Schopenhauer, unir el objeto inmediato (el cuerpo) con el objeto mediato. Así, por ejemplo, la causalidad establece el nexo entre la caída de la piedra y la rotura del cristal; pero también vincula cada uno de estos dos fenómenos, en cuanto causas, con las respectivas afecciones producidas en nuestros sentidos, que serían sus efectos.

4. Las razones de la Razón: la verdad

Tras el extenso análisis de las representaciones empíricas, Schopenhauer emprende en el capítulo V el examen de las representaciones abstractas o conceptos. Como se ha dicho, los conceptos son patrimonio de la razón y, por lo tanto, del hombre. Una y otros hacen posible las muchas ventajas de la vida humana sobre la animal: en primer lugar, el lenguaje y, con él, la reflexión, que otorga esa *Besonnenheit* de difícil traducción[20] que nos libera del yugo de la impresión presente; a partir de ahí, la consideración conjunta del futuro y el pasado, la acción intencionada, planificada y metódica, la colaboración de muchos con un solo fin, el orden, la ley, el Estado y, sobre todo, la ciencia[21]. No obstante, la razón también presenta sus inconvenientes, ya que en la misma medida en que otorga al hombre mayor poder, le da también una mayor capacidad de sufrimiento[22]. Por otra parte, y pese a la superioridad que otorgan al hombre, los conceptos no ostentan ningún tipo de primado sobre las representaciones empíricas ni se refieren a ningún objeto de índole superior. Su única superioridad consiste en ser representaciones de segundo orden —«representaciones de

representaciones» los llama Schopenhauer— que reciben todo su contenido y significado de las intuiciones empíricas de las que nacen. Schopenhauer se alinea así en favor del nominalismo y se enfrenta a todas las posturas que defienden la idea de una razón que percibe lo suprasensible, lo absoluto, la idea, etc. En este sentido se perfila el amplio parágrafo 34, dedicado a la razón, que presenta un decidido ataque a la «filosofía de profesores de los profesores de filosofía», empeñada en defender una razón metafísica que en cuanto tal proporciona también conocimientos a la ética y la religión.

Los conceptos nos introducen en el ámbito del juicio y de la verdad. Pues, en efecto, el pensamiento no se desarrolla por la mera presencia de un concepto en la conciencia, sino por la vinculación de dos o más conceptos en un juicio. Así pues, es a los juicios y su verdad, y no directamente a los conceptos, a los que se aplica esta segunda forma de nuestro principio: el principio de razón suficiente del conocer. Schopenhauer lo enuncia así: «si un juicio debe expresar un *conocimiento*, ha de tener una razón suficiente: debido a esa propiedad recibe entonces el predicado de *verdadero*. La *verdad* es, pues, la relación de un juicio con algo diferente de él que se denomina su razón [*Grund*] y que, como veremos enseguida, admite ella misma una importante variedad de tipos»[23]. Hay, en concreto, cuatro tipos de verdad, según los cuatro tipos de razón que puedan sustentar los juicios:

> 1. Verdad lógica: es la que tiene un juicio que se fundamenta en otro juicio. Es de esa clase la verdad de la conclusión del silogismo o la de los juicios basados en las cuatro leyes del pensamiento: identidad, contradicción, tercio excluso y principio de razón del conocer.
>
> 2. Verdad empírica: un juicio tiene como razón una representación empírica. En este caso hablamos de verdad material, frente a la lógica, que es meramente formal. Es la verdad propia de los juicios *a posteriori*.
>
> 3. Verdad trascendental: el juicio se funda en las condiciones de posibilidad de la experiencia: espacio, tiempo y causalidad. Es la verdad de los juicios

sintéticos *a priori*.

4. Verdad metalógica: el juicio tiene por razón las condiciones formales de todo pensar. Se reducen a las cuatro leyes del pensamiento mencionadas anteriormente.

5. Razones matemáticas

El capítulo sexto es uno de los más breves pero quizá el más complicado y farragoso del tratado. Su objeto son las representaciones del tercer tipo —las formas puras del espacio y el tiempo— y la forma del principio de razón imperante en ellas: el principio de razón suficiente del ser en el espacio y el tiempo. Se trata, pues, de la posición y sucesión de las partes. Con respecto a la primera, Schopenhauer nos obsequia con un parágrafo —el 37— en el que olvida por completo la elegancia y claridad de su prosa: un elenco de afirmaciones acerca de posiciones determinadas y determinantes de las líneas sirve para explicar que en el espacio cada parte determina y es a la vez determinada por todas las demás. Esta determinación recíproca de todas las partes en el espacio no se da, en cambio, en el tiempo. En él la determinación es unidireccional, cada momento está condicionado por el anterior y condiciona a su vez el siguiente.

Sobre la relación de las partes en el espacio y el tiempo versan, respectivamente, la geometría y la aritmética, cuyas demostraciones habrán de ser intuitivas como el espacio y el tiempo mismos. Por eso Schopenhauer censura el que en geometría solo se apele a la intuición en el caso de los axiomas, mientras que los teoremas son objeto de demostración. Eso significa que la demostración geométrica solo ofrece la razón de conocer, no la razón de ser, y demuestra la verdad lógica del teorema, obviando su verdad trascendental. Frente a ese procedimiento, Schopenhauer propone las demostraciones intuitivas de dos teoremas de Euclides que, según él, no se limitan a convencer de la verdad del teorema sino que ofrecen el conocimiento de su razón de ser.

6. Del *cogito* al *volo*: la motivación

Las escasas nueve páginas del capítulo séptimo condensan cuestiones de especial relevancia tanto para la metafísica schopenhaueriana de la voluntad como para su concepción de la subjetividad y también para su ética, según se ha mencionado más arriba. De hecho, hay una total complementariedad entre este pasaje y el § 18 de *El mundo*, en el que se presenta el propio cuerpo como vía de acceso a nuestro ser en sí; creo que ninguno de los dos pasajes se comprende totalmente sin el otro, por lo que quizá valga la pena detenernos en ellos, aun a riesgo de extendernos casi tanto como el propio capítulo que comentamos.

El cuarto tipo de objetos para un sujeto lo constituyen las representaciones que están mediadas por el sentido interno y sometidas a la sola forma del tiempo. Los diferentes filósofos se habían referido a ese tipo de representaciones bajo los nombres de «autoconciencia», «apercepción», «ideas de reflexión», etc., incluyendo en ellas afecciones internas de todo tipo, desde el pensamiento hasta el querer, pasando por sentir, imaginar, dudar, etc. (Véase, por ejemplo, el famoso pasaje de la segunda meditación cartesiana donde se dilucida qué es una *res cogitans*). Para Schopenhauer, sin embargo, la conciencia de sí solamente incluye un tipo de representaciones: los actos de voluntad. Para entender por qué, tenemos que retrotraernos a Kant y su crítica a la idea de la *res cogitans* cartesiana. Recordemos que, en su aplicación de la duda metódica, Descartes terminaba por descubrir la verdad absolutamente indubitable del propio pensamiento. El *ego cogito* se erigía así como lo primero conocido y como fundamento inamovible de toda la experiencia. Sin embargo, probablemente debido al influjo de la metafísica de la sustancia, Descartes se apresura a adjudicar al *cogito* un modo de existencia sustancial: yo soy «una cosa que piensa», *res cogitans*[24]. Pero con ello lo único que consigue es privar al yo de todo carácter fundamental: el sujeto deja de ser condición de la experiencia para convertirse en una parte de ella.

Esta hipóstasis cartesiana del «yo pienso» encuentra su réplica

directa en los «Paralogismos de la razón pura» kantianos, si bien su introducción se encuentra ya varios capítulos antes, en concreto, en la deducción trascendental de las categorías. Ahí Kant establece la separación e incompatibilidad entre el sujeto transcendental y el sujeto empírico, así como la imposibilidad de convertir uno en otro. Para Kant «el *yo pienso* que tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones»[25], lo que implica que no es objeto de ninguna de ellas, no puede formar parte de la experiencia porque queda siempre «más acá» de ella. De ahí arranca la crítica al paralogismo de la psicología racional, consistente en confundir el pensamiento con los objetos, lo lógico con lo ontológico[26]. El yo pensante es siempre sujeto del pensamiento, pero ello no significa que sea un sujeto sustancial; de hecho no significa nada acerca de su forma de existencia, porque la conciencia de sí no aporta ningún conocimiento de nosotros mismos. Recuérdese que para Kant el conocimiento no solo exige pensamiento, sino también intuición; y aquí solo contamos con la conciencia del yo en cuanto pensante, pero no con la intuición de sí a cargo del sentido interno.

En definitiva, para Kant el sujeto pensante puede conocerlo todo menos a sí mismo. Schopenhauer asume esa idea, pero no la basa en las mismas argumentaciones que Kant, sino en lo que él denomina la «forma general de la representación», que descompone todo conocimiento, incluida la autoconciencia, en un sujeto y un objeto, o un cognoscente y un conocido. De ahí infiere Schopenhauer que no hay un conocer del conocer ni, por ende, un autoconocimiento del sujeto cognoscente: el yo que piensa siempre tiene que ocupar el puesto del sujeto y nunca puede devenir objeto de la representación[27]. De este modo, y al igual que ocurriera en Kant, los sueños cartesianos se desvanecen y el sujeto pensante queda relegado al dominio de lo incognoscible: es sujeto puro del conocimiento, «el ojo del mundo» que todo lo conoce y de nadie es conocido.

No obstante, Schopenhauer da un paso más y consigue rescatar el sujeto de la oscuridad en que le sume la filosofía trascendental. La clave para ello es la misma que la de su metafísica: la voluntad. Pues el sujeto pensante no es solo pensante, es también volente; y como tal volente es como puede objetivarse y conocerse a sí mismo:

> El sujeto solo se conoce a sí mismo como *volente*, no como *cognoscente* […] lo conocido en nosotros en cuanto tal no es el cognoscente sino el volente, el sujeto del querer, la voluntad **[28]**.

Nos topamos así con el meollo del pensamiento de Schopenhauer, que él denomina el milagro κατ' ἐξοχήν o la verdad filosófica por antonomasia: la identidad del sujeto que conoce con el sujeto que quiere. Ella hace posible no solo el autoconocimiento del sujeto, sino también el acceso a la cosa en sí. En efecto, para nuestro autor el sujeto pensante no trasciende la representación y esta se queda siempre en la superficie. La ciencia se limita a describir las formas naturales y a proporcionar explicaciones causales; es decir, ofrece el cómo del mundo, pero no dice nada sobre el qué. La esencia queda más allá de los límites de la ciencia, en cuanto supuesto inexplicado de toda explicación. Por esa razón afirma Schopenhauer, contradiciendo a Descartes y con él a una buena parte de la filosofía moderna, que jamás podríamos conocer la esencia de las cosas si no fuéramos nada más que sujetos cognoscentes **[29]**. Ahí es donde la voluntad acude en ayuda del sujeto cognoscente. No obstante, esa identidad de volente y cognoscente no es tan inmediata como aparece aquí, sino que tiene un supuesto o, mejor dicho, un tercer elemento mediador: el propio cuerpo. De ahí que las consideraciones sobre el tema aquí expuestas requieran ser completadas con el pasaje de *El mundo* acerca de la experiencia del propio cuerpo. En realidad se trata de pasajes complementarios que no se comprenden por completo el uno sin el otro.

El pasaje en cuestión lo encontramos en el § 18 de *El mundo*, donde, una vez constatada la insuficiencia de la representación y la incapacidad del sujeto cognoscente para acceder al en sí de las cosas, se descubre que dicho sujeto es además un individuo, es decir, un cuerpo, y que ese cuerpo propio le es dado de dos formas distintas: como representación y como voluntad. Pero lo que el propio cuerpo nos presenta no es simplemente, como podría parecer a primera vista, una doble serie fenoménica (la de los actos de voluntad y la de los movimientos del cuerpo). Antes bien, se nos ofrece aquí una experiencia privilegiada por la que presenciamos

«en primera fila» la identidad inmediata entre los movimientos de nuestro cuerpo y nuestros actos de voluntad; una experiencia que vuelve a poner sobre la mesa la verdad filosófica por antonomasia, la cual en esta ocasión se conoce de forma mediata: la identidad del cognoscente y el volente pasa por la identidad de ambos con el cuerpo.

Es así como Schopenhauer rompe con la tradición moderna de las *res cogitantes*, al tiempo que abre camino a una nueva época que reivindicará el papel del cuerpo en la constitución del yo y dirigirá su atención a temas como el inconsciente y la sexualidad. Por lo demás, y volviendo a nuestro escrito, el cuarto tipo de objetos para un sujeto —los actos de voluntad— están sometidos, como se dijo, al principio de razón suficiente del obrar o ley de la motivación (aunque más exacto sería aquí hablar de razón suficiente del querer). Dicha ley dictamina que toda decisión o acto de la voluntad se produce por un motivo suficiente del que se sigue necesariamente. Porque, como ya vimos, el motivo no es sino una clase de causas que, en cuanto tal, ostenta la misma necesidad que cualquier otra. En todo caso, Schopenhauer no se ve en la necesidad de insistir en el tema, sino que remite a su tratado *Sobre la libertad de la voluntad*, donde se explican en detalle los tipos y necesidad de los motivos, así como los factores que condicionan su acción.

También a la necesidad se dedica, junto con otras cuestiones, el capítulo que cierra el libro. Bajo el título «Observaciones generales y resultados», Schopenhauer trae a colación algunas cuestiones complementarias y resume los resultados principales de la investigación. Con ello concluye el tratado y termina también nuestro repaso del mismo.

7. Sobre la traducción

Al igual que ha ocurrido en las anteriores traducciones que he llevado a cabo, para la presente edición me he basado en el original alemán *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden*

Grunde, primer volumen de la *Jubiläumausgabe* de las obras de Schopenhauer, publicada en siete volúmenes por Brockhaus, Mannheim, 1988. En este caso la traducción reproduce exclusivamente la edición de 1847 que, como ya se apuntó, amplía notablemente la que Schopenhauer redactó en 1813 como Disertación de doctorado. La paginación original incluida en la traducción se refiere a esta edición. En la traducción de los términos filosóficos fundamentales he procurado seguir un criterio unívoco, siempre que el sentido lo permitiese. El apartado siguiente incluye un glosario con la traducción de los más importantes y, en su caso, las pertinentes observaciones sobre su traducción. En casos particulares o excepcionales, he añadido al texto el término original alemán o las correspondientes notas aclaratorias a pie de página. He mantenido los numerosos textos en idioma extranjero citados por Schopenhauer. La traducción de dichos textos, realizada por mí a partir del idioma original, aparece a pie de página y entre corchetes. También he incluido las referencias de los textos citados, para cuya localización me he servido del apéndice que ofrece Hübscher en el último volumen de su edición, así como de la edición de Deussen.

8. Glosario

acción y reacción: *Wirkung und Gegenwirkung*.

afección sensorial: *Sinnesempfindung*.

causa: *Ursache*.

concepto: *Begriff*.

discernimiento: *Besonnenheit*. Sobre este término véase *infra* p. 196, nota 106.

efecto: *Wirkung*.

ejes ópticos: *Augenaxen*.

entendimiento: *Verstand*. Schopenhauer utiliza este término exclusivamente para referirse a la facultad de la causalidad. Para referirse a la facultad de conocimiento en general, emplea el término *Intellekt*.

estímulo: *Reiz*.

fenómeno: *Erscheinung*.

intuición: *Anschauung*.

juicio (como facultad): *Urteilskraft*. En casos de posible confusión con *Urteil* se escribe con mayúscula.

juicio: *Urteil*.

materia: *Materie*. Principalmente en el sentido estricto de materia prima o sin forma.

materia/material: *Stoff*. En el sentido de materia determinada o con forma, equivalente también a sustancia, que en Schopenhauer solo es material.

motivación: *Motivation*.

motivo: *Motiv*.

necesario: *notwendig*.

necesidad: *Notwendigkeit*.

objeto: *Objekt* (normalmente en correlación con Subjekt o en sentido estrictamente cognoscitivo), *Gegenstand*.

percepción: *Wahrnehmung*.

principio de razón (suficiente): *Satz vom (zureichenden) Grunde*.

razón (como facultad): *Vernunft*. En casos de posible confusión con *Grund*, se escribe con mayúscula.

razón (como fundamento): *Grund*.

reflexión: *Reflexion*.

representación: *Vorstellung*.

sensación: *Empfindung*.

sensibilidad: *Sinnlichkeit*.

sujeto: *Subjekt*.

sustancia: *Substanz*.

voluntad: *Wille*.

9. Obras de Schopenhauer en español

Aforismos sobre el arte de vivir, Alianza Editorial: Madrid, 2015 (trad. F. Morales, ed. F. Volpi).

Cartas a un discípulo, José J. de Olañeta Editor: Palma de

Mallorca, 2016 (trad. F. Ortega).

Cartas desde la obstinación, Los libros de Homero: México (trad. y ed. E. Charpenel Elorduy).

Conversaciones con Arthur Schopenhauer. Testimonios sobre la vida y la obra del filósofo pesimista, Acantilado: Barcelona, 2016 (trad. L. F. Moreno Claros).

De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente, Gredos: Madrid, 2006 (trad. L. E. Palacios).

Diarios de viaje, Trotta: Madrid, 2012 (trad. L. F. Moreno Claros).

El arte de conocerse a sí mismo, Alianza Editorial: Madrid, 2015 (trad. F. Morales, ed. F. Volpi).

El arte de envejecer, Alianza Editorial: Madrid, 2010 (trad. A. Muñoz Fernández, ed. F. Volpi).

El arte de hacerse respetar, Alianza Editorial: Madrid, 2011 (trad. F. Morales, ed. F. Volpi).

El arte de insultar, Alianza Editorial: Madrid, 2015 (trad. F. Morales, ed. F. Volpi).

El arte de ser feliz, Herder: Barcelona, 2013 (trad. Angela Ackermann Pilári, ed. F. Volpi).

El arte de sobrevivir, Herder: Barcelona, 2013 (trad. J. A. Molina Gómez).

El arte de tratar con las mujeres, Alianza Editorial: Madrid, 2011 (trad. F. Morales, ed. F. Volpi).

El mundo como voluntad y representación (2 vols.), Alianza

Editorial: Madrid, 2010 (trad. R. R. Aramayo).

El mundo como voluntad y representación I, Trotta: Madrid, 2016 (trad. P. López de Santa María).

El mundo como voluntad y representación II, Trotta: Madrid, 2009 (trad. P. López de Santa María).

El mundo como voluntad y representación, Akal: Madrid, 2005 (trad. M.ª M. Armas Concepción, J. Chamorro Mielke y R. J. Díaz Fernández).

Epistolario de Weimar, Valdemar: Madrid, 1999 (trad. y ed. L. F. Moreno Claros).

Escritos inéditos de juventud. Sentencias y aforismos II, PreTextos: Valencia, 1998 (trad. R. R. Aramayo).

Lecciones sobre metafísica de lo bello, Universidad de Valencia: Valencia, 2004 (trad. y ed. M. Pérez Cornejo).

Los designios del destino, Tecnos: Madrid, 2008 (ed. y trad. R. R. Aramayo).

Los dos problemas fundamentales de la ética, Siglo XXI: Madrid, 2007 (trad. P. López de Santa María).

Metafísica de las costumbres, Debate-CSIC, Madrid, 1993 (trad. R. R. Aramayo).

Manuscritos berlineses. Sentencias y aforismos, Pre-Textos: Valencia, 1996 (trad. R. Rodríguez Aramayo).

Notas sobre Oriente, Alianza Editorial: Madrid, 2011 (trad. A. Muñoz Fernández y P. Caballero Sánchez, ed. G. Gurisatti).

Parábolas y aforismos, Alianza Editorial: Madrid, 2018 (ed. y trad. C. J. González Serrano).

Parerga y Paralipómena I y II, Trotta: Madrid, 2009 (trad. P. López de Santa María).

Parerga y Paralipómena, Valdemar: Madrid, 2000 (trad. J. R. Hernández Arias, A. Izquierdo y L. F. Moreno Claros).

Senilia. Reflexiones de un anciano, Herder: Barcelona, 2010 (trad. R. Bernet, ed. F. Volpi y E. Ziegler).

Sobre la libertad de la voluntad, Alianza Editorial: Madrid, 2012 (trad. E. Ímaz, ed. Á. Gabilondo).

Sobre la visión y los colores, Trotta: Madrid, 2013 (trad. P. López de Santa María).

Sobre la voluntad en la naturaleza, Alianza Editorial: Madrid, 2012 (trad. M. de Unamuno).

Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente

Un tratado filosófico de Arthur Schopenhauer

Ναὶ μὰ τὸν ἀμετέρᾳ ψυχῇ παραδόντα τετρακτύν,
Παγὰν ἀενάου φύσεως ῥιζώματ' ἔχουσαν.

[«Por el que transmitió a nuestras almas la *tetraktys*,
que contiene la fuente y *raíz* de la eterna naturaleza».
Fórmula del juramento pitagórico. Cf. *Carmen aureum*,
vv. 47-48].

Prólogo

Este tratado de filosofía elemental, que apareció por primera vez en el año 1813, cuando obtuve con él el título de Doctor, se ha convertido después en el cimiento de todo mi sistema. Por esa razón no puede faltar en las librerías, tal y como ha ocurrido desde hace cuatro años sin yo saberlo.

Mas me parecía irresponsable presentar otra vez al mundo este trabajo de juventud con todas sus tachas y defectos. Pues me hago cargo de que el tiempo en el que ya no podré enmendar nada no ha de estar lejos, si bien comenzará con él el periodo de mi verdadera vigencia, el cual espero que sea prolongado, confiando firmemente en el augurio de Séneca: *etiamsi omnibus tecum viventibus silentium livor indixerit; venient qui sine offensa, sine gratia judicent* (ep. 79)[1]. Por eso he intentado mejorar en lo posible ese trabajo de juventud y, considerando la brevedad e incertidumbre de la vida, he de tomar como una especial suerte el que me sea dado corregir a los sesenta años lo que escribí a los veintiséis.

Pero mi propósito ha sido mostrar indulgencia con el joven que fui y, en la medida de lo posible, dejarle hablar sin interrupciones. Solamente he tenido que quitarle la palabra cuando ha expuesto algo incorrecto o superfluo, o cuando ha dejado de lado lo mejor; y eso ha ocurrido con bastante frecuencia, por lo que quizás alguno tenga la impresión como cuando un anciano lee el libro de un hombre joven pero a menudo lo deja caer para explayarse con sus propias digresiones sobre el tema.

Es fácil concebir que una obra corregida de esa forma y después de tanto tiempo no puede en modo alguno alcanzar la unidad ni compleción que únicamente conviene a las que están hechas de una pieza. Ya incluso en el estilo y la exposición se hará sentir una diversidad tan innegable que el lector atinado nunca dudará de si oye al anciano o al joven. Pues, en efecto, hay un amplio abismo entre el tono delicado y modesto del hombre joven, que expone su tema con plena confianza –porque es lo bastante ingenuo para creer seriamente que a todos los que se dedican a la filosofía no les puede importar otra cosa que la verdad y que, por consiguiente, el que la fomente les será bienvenido–, y la voz firme pero a veces algo ronca del anciano, que finalmente ha tenido que descubrir en qué noble compañía de comerciantes y sumisos servidores de apariencia [2] ha caído y en qué han puesto sus miras. De hecho, si ahora de vez en cuando emana la indignación por todos sus poros, el equitativo lector lo comprenderá; pero el resultado ha ido enseñando a dónde se llega cuando se tiene en la boca la aspiración a la verdad y los ojos siempre dirigidos a las intenciones de los jefes supremos; y cuando, por otra parte, se extiende el *e quovis ligno fit Mercurius* [3] también a los grandes filósofos y con toda tranquilidad se considera a un burdo charlatán como Hegel uno de ellos. Ahí está la filosofía alemana, cargada de desprecio, convertida en objeto de burla del extranjero y expulsada por las ciencias honradas, igual que una ramera que por una vil recompensa se entregó ayer a aquel y hoy a este; y las mentes de la actual generación de eruditos están desorganizadas debido al sinsentido hegeliano: incapaces de pensar, rudas y aturdidas, se convierten en presa del trivial materialismo que ha salido del huevo del basilisco. ¡Que os vaya bien! Ahora vuelvo a mi asunto.

Así pues, habrá que conformarse con la disparidad del tono: pues aquí no he podido añadir por separado las adiciones posteriores, como hice con mi obra principal; y tampoco importa saber qué se escribió a los veintiséis años y qué a los sesenta; antes bien, lo único importante es que aquellos que busquen orientación, firmeza y claridad en los conceptos fundamentales de todo filosofar encuentren en estos pocos pliegos un librito del que puedan aprender algo consistente, sólido y verdadero: y espero que así sea. Del desarrollo que han recibido aquí algunas de las partes ha

surgido incluso una somera teoría de la completa facultad cognoscitiva que, al afrontar siempre y en exclusiva el principio de razón, presenta el tema desde un aspecto nuevo y peculiar, si bien queda después complementada por el primer libro de *El mundo como voluntad y representación*, junto con los correspondientes capítulos del segundo volumen, y por la *Crítica de la filosofía kantiana* .

Fráncfort del Meno, septiembre de 1847

Capítulo Primero:
Introducción

§ 1
El Método

El divino Platón y el asombroso Kant unen sus enérgicas voces en la recomendación de una regla para el método de todo filosofar y hasta de todo saber en general [4]. Dicen así: debemos satisfacer dos leyes, la de la *homogeneidad* y la de la *especificación*, de igual manera y sin que una vaya en perjuicio de la otra. La ley de la *homogeneidad* nos manda que, atendiendo a las semejanzas y concordancias de las cosas, concibamos clases, y que a su vez unifiquemos estas en especies y las especies en géneros, hasta llegar finalmente al concepto supremo que todo lo abarca. Puesto que esta ley es trascendental, esencial a nuestra razón, supone la conformidad de la naturaleza con ella, supuesto este que se expresa en la antigua regla: *entia praeter necessitatem non esse multiplicanda* [5]. La ley de la *especificación*, en cambio, la expresa Kant así: *entium varietates non temere esse minuendas* [6]. Exige, en concreto, que distingamos bien las especies unificadas en un concepto de género de amplia extensión y a su vez las clases superiores e inferiores comprendidas en aquellas especies, guardándonos de dar cualquier salto y de subsumir inmediatamente las clases inferiores, y sobre todo los individuos, en el concepto de

género; porque todo concepto es susceptible de una división ulterior en otros inferiores y ninguno desciende hasta la mera intuición. Kant enseña que ambas leyes son principios trascendentales de la Razón que postulan *a priori* la conformidad de las cosas con ellos; y Platón parece expresar lo mismo a su manera cuando dice que esas reglas, a las que toda ciencia debe su origen, nos fueron arrojadas desde el Olimpo junto con el fuego de Prometeo [7].

§ 2
Su aplicación en el presente caso

Pienso que la última de esas leyes, por mucho que sea el ahínco con que se recomiende, se aplica demasiado poco a un principio fundamental de todo conocimiento: *el principio de razón suficiente*. En efecto, aunque ha sido formulado universalmente durante largo tiempo y con frecuencia, se ha descuidado la adecuada separación de sus muy diversas aplicaciones, en cada una de las cuales obtiene un diferente significado y que, por lo tanto, delatan que su origen se encuentra en distintas potencias cognoscitivas. La comparación de la filosofía kantiana con las anteriores enseña que, precisamente a la hora de examinar nuestras facultades intelectuales, el aplicar el principio de homogeneidad obviando el opuesto a él ha generado muchos y duraderos errores, mientras que la aplicación de la ley de especificación ha dado lugar a los mayores y más importantes progresos. Séame por ello permitido citar aquí un pasaje en el que Kant recomienda aplicar la ley de especificación a las fuentes de nuestro conocimiento, otorgando así su dignidad a mi presente empeño: «Es de la máxima importancia aislar los conocimientos que por su especie y origen son diferentes de los demás, y evitar cuidadosamente que se confundan en una mezcla con otros con los que están vinculados en el uso común. Lo que hace el químico al disolver las materias y el matemático en su teoría pura de las magnitudes, mucho más le toca hacerlo al filósofo para poder definir con seguridad la parte que tiene en el inestable uso del entendimiento una determinada clase de conocimiento, así como su

propio valor e influencia». (*Crítica de la razón pura*, Doctrina del método, capítulo III).

§ 3
Utilidad de esta investigación

Si consigo mostrar que el principio objeto de esta investigación no emana inmediatamente de *uno* sino de *diversos* conocimientos fundamentales de nuestro espíritu, se seguirá de ahí que la necesidad que lleva consigo en cuanto principio seguro *a priori* no es tampoco *una* ni siempre *la misma*, sino que es tan plural como las fuentes del principio mismo. Pero entonces todo el que base una inferencia en el principio tendrá la obligación de determinar con exactitud en cuál de las distintas necesidades en las que se basa el principio se apoya él, y habrá de designarla con un nombre propio (como los que yo propondré). Espero que de ese modo se gane algo en favor de la claridad y definición en el filosofar; y considero que la inteligibilidad máxima que se logra con una exacta definición del significado de cada expresión es en la filosofía una exigencia necesaria e indispensable para asegurarnos frente al error y el engaño intencionado, y hacer de cada conocimiento ganado en el terreno de la filosofía una propiedad segura que no se nos pueda arrebatar de nuevo por el descubrimiento de un malentendido o ambigüedad ulteriores. En general, el auténtico filósofo buscará en todo claridad y nitidez, y estará siempre empeñado en asemejarse, no a un torrente turbio e impetuoso, sino más bien a un lago suizo que, debido a su calma, aun siendo muy profundo tiene una gran claridad, que es precisamente la que hace visible la profundidad. *La clarté est la bonne foi des philosophes*, ha dicho Vauvenargues **[8]**. En cambio, el falso filósofo en modo alguno buscará, conforme a la máxima de Talleyrand **[9]**, ocultar con las palabras sus pensamientos, sino simplemente su carencia de ellos; e intentará cargar a la conciencia del lector la ininteligibilidad de sus filosofemas, nacida de la confusión de su propio pensamiento. Así se

explica por qué en algunos escritos, por ejemplo, en los de Schelling, el tono didáctico se convierte tan a menudo en reprimenda, y con frecuencia el lector es censurado de antemano anticipando su incapacidad.

§ 4
Importancia del principio de razón suficiente

La importancia de este principio es enorme, ya que se lo puede denominar el fundamento de toda ciencia. En efecto, *ciencia* significa un *sistema* de conocimientos, es decir, una totalidad de conocimientos combinados, en oposición a un simple agregado de los mismos. Mas ¿qué otra cosa combina los miembros de un sistema sino el principio de razón suficiente? Eso es precisamente lo que distingue a toda ciencia frente al mero agregado: que sus conocimientos se siguen unos de otros como de su razón. Por eso dice ya Platón: καὶ γὰρ αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς οὐ πολλοῦ ἄξιαί εἰσιν, ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῷ[10] (*etiam opiniones verae non multi pretii sunt, donec quis illas ratiocinatione a causis ducta liget*). Meno, p. 385 Bip[ontina] –Además casi todas las ciencias contienen conocimientos de las causas a partir de las cuales se pueden determinar los efectos, así como también otros conocimientos de la necesidad de las consecuencias a partir de las razones, como los que aparecerán en nuestro examen ulterior; esto lo expresa ya Aristóteles en las palabras: πᾶσα ἐπιστήμη διανοητική, ἢ καὶ μετέχουσά τι διανοίας, περὶ αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστι[11] (*omnis intellectualis scientia, sive aliquo modo intellectu participans, circa causas et principia est*). *Metaph.* V, 1. Dado que es nuestro supuesto a priori de que todo tiene una razón lo que nos autoriza a preguntar siempre por qué, podemos denominar el porqué «la madre de todas las ciencias».

§ 5

El principio mismo

De ahora en adelante se habrá de mostrar que el principio de

razón suficiente es una expresión común de varios conocimientos dados *a priori*. Sin embargo, de momento hemos de presentarlo en alguna fórmula. Yo elijo la wolffiana por ser la más general: *Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*. Nada es sin una razón por la que sea **[12]**.

Capítulo Segundo:
Compendio de las principales enseñanzas sobre el principio de razón suficiente habidas hasta ahora

§ 6
Primera exposición del principio y distinción de dos significados del mismo

Para tal principio originario de todo conocimiento tuvo que encontrarse muy pronto una expresión abstracta más o menos definida; de ahí que pueda ser difícil y no de gran interés demostrar dónde apareció por primera vez. Platón y Aristóteles no lo establecen aún formalmente como un principio fundamental pero lo expresan a menudo como una verdad cierta por sí misma. Así dice *Platón*, con una ingenuidad que aparece frente a las investigaciones críticas modernas como el estado de inocencia frente al del conocimiento del bien y el mal: ἀναγκαῖον, πάντα τὰ γιγνόμενα διά τινα αἰτίαν γίγνεσθαι· πῶς γὰρ ἂν χωρὶς τούτων γίγνοιτο [13]; (*necesse est, quaecunque fiunt, per aliquam causam fieri: quomodo enim absque ea fierent*?). *Phileb*. p. 240. Bip[ontina]; y de nuevo en el *Timeo* (p. 302): πᾶν δὲ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν [14] (*quidquid gignitur, ex aliqua causa necessario gignitur: sine causa enim oriri quidquam, impossibile est*). – Al final de su libro *De fato*, *Plutarco* cita de entre

los principios fundamentales de los estoicos el siguiente: μάλιστα μὲν καὶ πρῶτον εἶναι δόξειε, τὸ μηδὲν ἀναιτίως γίγνεσθαι, ἀλλὰ κατὰ προηγουμένας αἰτίας[15] (*maxime id primum esse videbitur, nihil fieri sine causa, sed omnia causis antegressis*).

En los *Analyt. post.* I, 2, *Aristóteles* formula en cierta medida el principio de razón con las palabras: ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθα ἕκαστον ἁπλῶς, ὅταν τὴν τ' αἰτίαν οἰόμεθα γινώσκειν, δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἔστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστίν, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτο ἄλλως εἶναι[16] (*Scire autem putamus unamquamque rem simpliciter, quum putamus causam cognoscere, propter quam res est, ejusque rei causam esse, nec posse eam aliter se habere*). También en la *Metafísica*, lib. IV, c. 1., ofrece ya una división de las distintas clases de razones o, más bien, de principios, ἀρχαί, de los que admite ocho clases; pero esa división no está fundamentada ni es lo bastante nítida. No obstante, dice aquí con pleno acierto: πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν, τὸ πρῶτον εἶναι, ὅθεν ἢ ἔστιν, ἢ γίνεται, ἢ γιγνώσκεται[17] (*omnibus igitur principiis commune est, esse primum, unde aut est, aut fit, aut cognoscitur*). En el capítulo siguiente distingue diferentes clases de causas, aunque de forma algo superficial y confusa al mismo tiempo. Mejor que aquí, en cambio, plantea cuatro clases de razones en los *Analyt. post.* II, 11: αἰτίαι δὲ τέσσαρες· μία μὲν τό τι ἦν εἶναι· μία δὲ τὸ τινῶν ὄντων, ἀνάγκη τοῦτο εἶναι· ἑτέρα δὲ, ἤ τι πρῶτον ἐκίνησε· τετάρτη δὲ, τὸ τίνος ἕνεκα[18] (*causae autem quatuor sunt: una quae explicat quid res sit; altera, quam, si quaedam sint, necesse est esse; tertia, quae quid primum movit; quarta id, cujus gratia*). Este es el origen de la división de las *causas* en *causas materiales, formales, efficientes et finales*[19], generalmente admitida por los escolásticos, según se desprende de las *Disputationes metaphysicae* de Suárez, ese verdadero compendio de la Escolástica (disp. 12, sect, 2 *et* 3). Pero incluso *Hobbes* (*De corpore*, P. II, c. 10 § 7) las cita y las explica. – Aquella distinción se vuelve a encontrar otra vez en Aristóteles y, por cierto, con mayor detalle y claridad: en concreto, en *Metaph.* I, 3. También en el libro *De somno et vigilia*, c. 2, es citada brevemente. – Pero en lo que respecta a la importante distinción entre razón del conocimiento y causa, obviamente Aristóteles delata tener una cierta idea del asunto por cuanto, en los

Analyt. post. I, 13, expone en detalle que saber y demostrar *que* algo es difiere en gran medida de saber y demostrar *por qué* es: esto último que expone es el conocimiento de la causa; lo primero, la razón del conocimiento. Sin embargo, él no llega a una conciencia totalmente clara de la diferencia; en otro caso, la habría retenido y observado en sus restantes escritos. Mas ese no es en absoluto el caso: pues incluso cuando —como en los pasajes antes citados— trata de distinguir las diferentes clases de razones, no le viene nunca a la mente esa diferencia tan esencial sugerida en el capítulo que aquí hemos examinado. Además, siempre emplea la palabra αἴτιον [causa] sin excepción para todas las razones de cualquier clase, e incluso con gran frecuencia denomina la razón del conocer, y hasta las premisas de una conclusión,αἰτίας: así, por ejemplo, en *Metaph.* IV, 18, *Rhet.* II, 21, *De plantis* I, p. 816 (ed. Berol.) y, en especial, en *Analyt. post.* I, 2, donde las premisas de una conclusión se llaman directamente αἰτίαι τοῦ συμπεράσματος[20]. Pero cuando uno designa dos conceptos afines con la misma palabra, ello es señal de que no conoce su diferencia o no la retiene: pues la homonimia casual de cosas muy diferentes es algo totalmente distinto. Donde de forma más chocante se produce esa falta es en su exposición del sofisma *non causae ut causa*, παρὰ τὸ μὴ αἴτιον ὡς αἴτιον[21], en el libro *De sophisticis elenchis*, c. 5. Por αἴτιον entiende él aquí únicamente la razón de la demostración, las premisas; es decir, una razón de conocimiento, por cuanto el sofisma consiste en que se demuestra correctamente algo como imposible sin que, no obstante, ello influya para nada en la proposición discutida, aunque con eso se aparente haberla invalidado. Así pues, ahí no se habla en absoluto de causas físicas. Pero entre los lógicos de la época moderna el uso de la palabra αἴτιον ha tenido tanto peso que, ateniéndose exclusivamente a ella, en sus exposiciones de las *fallaciae extra dictionem*[22] explican siempre la *fallacia non causae ut causa* como consistente en indicar una causa física que no lo es; así hacen, por ejemplo, Reimarus, G. E. Schulze, Fries y todos los que me han precedido: hasta la lógica de Twesten[23] no encuentro este sofisma correctamente explicado. También en otras obras y discusiones científicas, con la imputación de una fallacia non causae ut causa se

suele designar la introducción de una falsa causa.

Un contundente ejemplo de esta confusión y mezcla que se da en todos los antiguos de la ley lógica de la razón del conocimiento con la ley natural trascendental de la causa y el efecto nos la ofrece *Sexto Empírico*. En concreto, en el libro noveno de *Adversus mathematicos*, es decir, en el libro *Adversus physicos*, § 204, trata de demostrar la ley de la causalidad y dice: uno que afirma que no existe ninguna causa (αἰτία) o bien no tiene ninguna causa (αἰτία) para afirmarlo, o bien tiene una. En el primer caso, su afirmación no es más verdadera que su contraria; en el otro, por medio de su afirmación constata que existen causas.

Vemos, pues, que los antiguos no ofrecieron aún una clara distinción entre la exigencia de una razón de conocer para fundamentar un juicio y la de una causa para que tenga lugar un suceso real. – Por lo que respecta después a los escolásticos, la ley de causalidad fue para ellos un axioma elevado por encima de toda investigación: *non inquirimus an causa sit, quia nihil est per se notius* [24], dice Suárez, *Disp*. 12, *sect*. 1. Aquí se aferraron a la división aristotélica de las causas antes presentada: en cambio, hasta donde yo sé tampoco ellos tuvieron conciencia de la necesaria distinción de la que aquí hablamos.

§ 7
Descartes

Incluso a nuestro eximio Descartes, el promotor de la consideración subjetiva y con ello el padre de la filosofía moderna, lo encontramos a este respecto envuelto aún en confusiones apenas comprensibles; y enseguida veremos a qué graves y lamentables consecuencias han conducido estas en la metafísica. Él dice en la *responsio ad secundas objectiones in meditationes de prima philosophia*, axioma I: *Nulla res existit, de qua non possit quaeri, quaenam sit causa, cur existat. Hoc enim de ipso Deo quaeri potest, non quod indigeat ulla causa ut existat, sed quia ipsa ejus*

naturae immensitas est causa sive ratio, propter quam nulla causa indiget ad existendum [25]. Tendría que haber dicho: la inmensidad de Dios es una razón de conocimiento de la que se sigue que Dios no necesita ninguna causa. Sin embargo, él mezcla ambas y vemos que no tiene clara conciencia de la gran diferencia existente entre causa y razón de conocimiento. Mas en realidad es la intención [*Absicht*] lo que en él falsea la comprensión [*Einsicht*]. En efecto, aquí, donde la ley de la causalidad exige una causa, en su lugar introduce una *razón de conocimiento* porque esta no lleva tan lejos como aquella; justo por medio de ese axioma se abre camino hacia el *argumento ontológico* de la existencia de Dios, del que fue el inventor una vez que *Anselmo* hubo proporcionado una introducción a él en general. Pues inmediatamente después de los axiomas, el primero de los cuales es el que se ha citado, establece formalmente y con total seriedad ese argumento ontológico: en realidad este se encuentra ya expresado en aquel axioma o por lo menos está dispuesto en él como el pollo en el huevo largo tiempo incubado. Así pues, mientras que todas las demás cosas necesitan una causa para existir, al Dios traído por la escala del argumento ontológico en lugar de eso le basta la *immensitas* contenida en su propio concepto: o, tal y como se expresa el argumento mismo: *in conceptu entis summe perfecti existentia necessaria continetur* [26]. Este es, pues, el *tour de passe-passe* [27] para el que fue empleada, *in majorem Dei gloriam* [28], la confusión de los dos significados principales del principio de razón ya usual en Aristóteles.

Considerándolo bien y con imparcialidad, ese famoso argumento ontológico es realmente una encantadora farsa. Pues, en efecto, con cualquier ocasión uno se inventa un concepto que compone con toda clase de predicados, pero teniendo cuidado de que entre ellos, bien en estado puro, o bien (lo que es más decente) envuelto en otro predicado como, por ejemplo, *perfectio, immensitas* o similar, esté también el predicado de la realidad o la existencia. Es sabido que de un concepto dado se pueden extraer todos sus predicados esenciales, esto es, pensados en él, así como también los predicados de esos predicados, todo ello mediante juicios puramente analíticos que por lo tanto poseen verdad *lógica*, es decir, tienen su razón de conocimiento en el concepto dado. Conforme a ello saca también

aquel el predicado de la realidad o la existencia del concepto que ha ideado a voluntad: ¡y por eso un objeto correspondiente al concepto ha de existir en la realidad con independencia de él!

Si no tuviera la idea tan mala intención, Estaría uno
tentado a tildarla de estúpida [29].

Por lo demás, la respuesta sencilla a tal demostración ontológica es esta: «Todo depende de dónde has obtenido tu concepto: si está sacado de la experiencia, *à la bonne heure* [30], ya que su objeto existe y no requiere una demostración ulterior; si, por el contrario, está ideado en su propio sincipucio [31], de nada le sirven todos sus predicados: es justamente una quimera». Pero el hecho de que la teología haya tenido que recurrir a esa clase de demostraciones para arraigar en el dominio de la filosofía, totalmente ajeno a ella pero en el que se hallaría muy a gusto, suscita un prejuicio sumamente desfavorable hacia sus pretensiones. – Pero ¡oh, la sabiduría profética de Aristóteles! Nada había oído jamás del argumento ontológico: pero cuando miró ante sí en la noche de los futuros tiempos tenebrosos, divisó en ella aquella patraña escolástica y quiso atajarle el camino: cuidadosamente demostró, en el séptimo capítulo del segundo libro de los *Analíticos posteriores*, que la definición de una cosa y la demostración de su existencia son dos asuntos diferentes y eternamente separados, por cuanto con la una sabemos de *qué* se habla y con la otra, en cambio, *que* algo así existe: y como un oráculo del futuro pronuncia la sentencia: τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί· οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν [32]: *esse autem nullius rei essentia est, quandoquidem ens non est genus*. Esto quiere decir: «La existencia no puede nunca pertenecer a la esencia de la cosa». – En cambio, lo mucho que el Sr. von *Schelling* venera el argumento ontológico puede apreciarse en una larga nota de la página 152 en el primer volumen de sus escritos filosóficos de 1809. Pero se puede apreciar ahí algo aún más instructivo: cómo el parloteo desvergonzado y ostentoso basta para lanzar arena a los ojos de los alemanes. Pero el hecho de que un tipo tan absolutamente miserable como *Hegel*, cuya total filosofastrería fue en realidad una monstruosa amplificación del argumento ontológico, haya querido defender este contra Kant, es una alianza

de la que el propio argumento ontológico se avergonzaría a poco que el avergonzarse fuera asunto suyo. – No se espere que yo hable con respeto de gente que ha llevado la filosofía al desprecio.

§ 8
Spinoza

Si bien la filosofía de Spinoza consiste principalmente en negar el dualismo que su maestro Descartes estableció por partida doble, a saber: entre Dios y el mundo, y entre alma y cuerpo, sigue siendo totalmente fiel a este en la señalada confusión y mezcla de la relación entre razón de conocimiento y consecuencia con la de causa y efecto; de hecho, él intentó extraer de ella un provecho para su metafísica mayor en lo posible del que su maestro había sacado para la suya: pues la mencionada confusión se convirtió en el fundamento de todo su panteísmo.

En efecto, en un concepto están contenidos *implicite* todos sus predicados esenciales, por lo que estos pueden desplegarse *explicite* desde él mediante simples juicios analíticos: la suma de estos es su definición. De ahí que esta no difiera del concepto mismo en su contenido, sino solo en su forma; porque la definición está compuesta de juicios que están pensados todos en el concepto, y por eso tienen en él su razón de conocimiento en la medida en que exponen su esencia. Por consiguiente, esos juicios pueden considerarse las consecuencias de aquel concepto, que es su razón. Esta relación de un concepto con los juicios analíticos fundados en él y desde él desplegados es de todo punto la relación que tiene el denominado «Dios» de Spinoza con el mundo o, mejor, la sustancia única con sus innumerables accidentes. (*Deus, sive substantia constans infinitis attributis. Eth.* I, prop. 11. – *Deus, sive omnia Dei attributa*)[33]. Es, pues, la relación de la *razón de conocimiento* con su consecuencia y no como ocurre en el teísmo *real* (el de Spinoza es meramente nominal), que supone una relación de la *causa* con el efecto en la cual la razón se distingue y permanece

separada de la consecuencia, no según la mera forma de consideración, como sucede en aquella, sino esencial y realmente, es decir, en sí misma y siempre. Pues una tal causa del mundo con el añadido de la personalidad es lo que designa la palabra «Dios» honradamente usada. En cambio, un Dios impersonal es una *contradictio in adjecto*. Pero cuando Spinoza pretendió conservar la palabra «Dios» para la sustancia también en la relación por él establecida y llegó incluso a denominarla expresamente la causa del mundo, solo pudo hacerlo mezclando por completo aquellas dos relaciones y, por lo tanto, también el principio de razón del conocimiento y el de causalidad. Para probar esto traigo a la memoria solo los siguientes pasajes de entre un sinnúmero de ellos: *Notandum, dari necessario uniuscuiusque rei existentis certam aliquam causam, propter quam existit. Et notandum, hanc causam, propter quam aliqua res existit, vel debere contineri in ipsa natura et definitione rei existentis (nimirum quod ad ipsius naturam pertinet existere), vel debere extra ipsam dari* [34] (*Eth*.P. I, *prop*. 8, *schol*. 2). En el último caso se refiere a una causa eficiente, según se infiere de lo que sigue; en el primero, en cambio, a una mera razón de conocimiento: sin embargo él identifica ambas y de ese modo prepara el terreno a su propósito de identificar a Dios con el mundo. Su ardid consiste siempre en confundir una razón de conocimiento que yace en el interior de un concepto con una causa que actúa desde fuera, equiparándola a ella; y eso lo aprendió de Descartes. Como prueba de esa confusión cito aún los siguientes pasajes: *Ex necessitate divinae naturae omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt, sequi debent* [35] (*Eth*. P. I, *prop*. 16). Pero al mismo tiempo él llama siempre a Dios la causa del mundo: *Quidquid existit Dei potentiam, quae omnium rerum causa est, exprimit. Ibid. prop*. 36. *demonstr*. – *Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens*. *Ibid. prop*. 18. – *Deus non tantum est* causa efficiens *rerum existentiae, sed etiam essentiae*. *Ibid. prop*. 25. – En *Eth*. P. III, *prop*. 1, *demonstr*. se dice: *ex data quacunque idea aliquis effectus necessario sequi debet*. Y en *ibid. prop*. 4: *Nulla res nisi a causa externa potest destrui*. – *Demonstr. Definitio cujuscunque rei, ipsius essentiam* (esencia,

naturaleza, a diferencia de *existentia*, existencia) *affirmat, sed non negat; sive rei essentiam ponit, sed non tollit. Dum itaque ad rem ipsam tantum, non autem ad causas externas attendimus, nihil in eadem poterimus invenire, quod ipsam possit destruere* [36]. Esto quiere decir: dado que un concepto no puede contener nada que contradiga su definición, es decir, la suma de sus predicados, tampoco puede una cosa contener nada que fuera causa de su destrucción. Pero esta opinión culmina en la algo extensa demostración segunda de la undécima proposición, donde la causa que podría destruir o suprimir un ser es mezclada con una contradicción que estaría contenida en su definición y que por lo tanto la suprimiría. La necesidad de confundir causa y razón del conocimiento se hace aquí tan apremiante que Spinoza nunca puede decir solamente *causa* o *ratio*, sino que siempre se ve obligado a poner *ratio seu causa* —cosa que llega a hacer ocho veces en una página— con el fin de ocultar el fraude. Lo mismo había hecho ya Descartes en el axioma antes citado.

Así pues, el panteísmo de Spinoza no es en realidad más que la *realización* del argumento ontológico cartesiano. Ante todo él adopta el principio ontoteológico de Descartes que antes se mencionó: *ipsa naturae Dei immensitas est* causa sive ratio, *propter quam nulla causa indiget ad existendum* [37]: en lugar de *Deus* dice (al comienzo) siempre *substantia*, y luego concluye: *substantiae essentia necessario involvit existentiam, ergo erit substantia* causa sui [38] (*Eth. p*. I, *prop*. 7). Así pues, mediante el mismo argumento con el que Descartes había demostrado la existencia de Dios, él demuestra la existencia absolutamente necesaria del mundo –que no necesita, pues, ningún Dios–. Esto lo ofrece con claridad aún mayor en el segundo escolio de la octava proposición: *Quoniam ad naturam substantiae pertinet existere, debet ejus definitio necessariam existentiam involvere, et consequenter ex sola ejus definitione debet ipsius existentia concludi* [39]. Mas esa sustancia es, como sabemos, el mundo. – En el mismo sentido dice la demostración de la proposición 24: *Id, cujus natura in se considerata* (es decir, su definición) *involvit existentiam, est* causa sui [40].

Lo que Descartes había formulado de manera puramente *ideal*, meramente *subjetiva*, solo para nosotros y únicamente a efectos del *conocimiento*, es decir, de la prueba de la existencia de Dios, eso mismo lo tomó Spinoza *real* y *objetivamente* como la relación auténtica de Dios con el mundo. En Descartes la existencia [*Existenz*] se encuentra en el *concepto* de Dios y se convierte así en argumento de su ser [*Dasein*] real: en Spinoza Dios mismo se encuentra en el mundo. Por consiguiente, lo que en Descartes era simple razón del conocimiento lo convierte Spinoza en fundamento real: si aquel había enseñado en el argumento ontológico que de la *essentia* de Dios se sigue su *existentia*, este lo convierte en *causa sui* y abre su *Ética* diciendo atrevidamente: *per causam sui intelligo id, cujus essentia* (concepto) *involvit existentiam*[41]; – sordo a Aristóteles, que le grita: τὸ δ' εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί![42]. Tenemos aquí la más palmaria confusión de la razón del conocimiento con la causa. Y si los neospinozianos (schellingianos, hegelianos, etc.), acostumbrados a tomar las palabras por pensamientos, se deshacen con frecuencia en un distinguido y devoto asombro acerca de esa *causa sui*, yo por mi parte no veo en esa *causa sui* más que una *contradictio in adjecto*, un poner antes lo que viene después, un arrogante mandato de romper la infinita cadena causal y hasta un caso análogo al de aquel austriaco que quiso asegurar el broche en el chacó[43] que llevaba puesto y, al no alcanzar lo bastante alto, se subió en una silla. El justo emblema de la *causa sui* es el barón de Münchhausen, estrechando con las piernas a su caballo que se hunde en el agua y tirando de él y de sí mismo hacia arriba con su coleta echada hacia delante por encima de su cabeza; y debajo está escrito: *causa sui*.

Para concluir echemos un vistazo a la proposición 16 del primer libro de la *Ética*, donde, a partir de la razón de que *ex data cujuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae revera ex eadem necessario sequuntur*[44], se infiere: *ex necessitate divinae naturae* (es decir, tomada en sentido real) *infinita infinitis modis sequi debent*[45]; así que indiscutiblemente ese Dios tiene con el mundo la relación de un concepto con su definición. Sin embargo, enseguida se vincula a

esto el corolario: *Deum omnium rerum esse* causam efficientem[46]. No se puede llevar más lejos la confusión de la razón del conocimiento con la causa, ni puede aquella tener consecuencias más importantes que aquí. Mas eso atestigua la importancia del tema del presente tratado.

De esos errores, nacidos de la falta de claridad en el pensar, que cometieron aquellos dos grandes espíritus del pasado, ha ofrecido en nuestros días un pequeño epílogo el Sr. von Schelling, que se ha esforzado por levantar un tercer nivel sobre el clímax existente. En efecto, si Descartes afrontó la exigencia de la inexorable ley de causalidad, que ponía a su Dios en un aprieto, sustituyendo la causa requerida por una razón del conocimiento, a fin de calmar el asunto; y si Spinoza hizo de esta una causa real y, por lo tanto, una *causa sui*, convirtiendo a Dios en el mundo, el Sr. von Schelling (en su *Tratado sobre la libertad humana*) hizo que en Dios mismo se separasen la razón y la consecuencia, y así consolidó el asunto mucho mejor, elevándolo al nivel de una hipóstasis real y viviente de la razón y su consecuencia, y dándonos a conocer algo «que en Dios no es Él mismo sino su razón [*Grund*] en cuanto fundamento originario [*Urgrund*] o, más bien, *infundamento [Ungrund]*»[47]. *Hoc quidem vere palmarium est*[48]. Por lo demás, hoy en día es bastante conocido que él ha tomado toda la fábula del *Informe profundo sobre el misterio terrenal y celestial* de Jakob Böhme: mas no parece saberse de dónde sacó el propio Jakob Böhme el asunto y cuál es, pues, el verdadero origen del infundamento; de ahí que me permita asentarlo aquí. Se trata del βυθός, es decir, *abyssus, vorago*, esto es, profundidad insondable, *lo abismal [Urgrund]*[49] de los valentinianos (una secta herética del siglo II), que fecundó el silencio consustancial a él, el cual engendró el entendimiento y el mundo, según relata *Ireneo, Contr. haeres*, lib. I, c. 1, con las siguientes palabras: λέγουσι γάρ τινα εἶναι ἐν ἀοράτοις, καὶ ἀκατονομάστοις ὑψώμασι τέλειον Αἰῶνα προόντα· τοῦτον δὲ καὶ προαρχήν, καὶ προπάτορα, καὶ βυθὸν καλοῦσιν.— Ὑπάρχοντα [19]δὲ αὐτὸν ἀχώρητον καὶ ἀόρατον, ἀΐδιόν τε καὶ ἀγέννητον, ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἠρεμίᾳ πολλῇ γεγονέναι ἐν ἀπείροις αἰῶσι χρόνων. Συνυπάρχειν δὲ αὐτῷ καὶ Ἔννοιαν, ἣν δὲ καὶ Χάριν, καὶ Σιγὴν ὀνομάζουσι· καὶ ἐννοηθῆναί ποτε ἀφ’ ἑαυτοῦ

προβαλέσθαι τὸν βυθὸν τοῦτον ἀρχὴν τῶν πάντων, καὶ καθάπερ σπέρμα τὴν προβολὴν ταύτην (ἣν προβαλέσθαι ἐνενοήθη) καθέσθαι, ὡς ἐν μήτρᾳ, τῇ συνυπαρχούσῃ, ἑαυτῷ Σιγῇ. Ταύτην δὲ, ὑποδηξαμένην τὸ σπέρμα τοῦτο, καὶ ἐγκύμονα γενομένην, ἀποκυῆσαι Νοῦν, ὅμοιόν τε καὶ ἴσον τῷ προβαλόντι, καὶ μόνον χωροῦντα τὸ μέγεθος τοῦ Πατρός. Τὸν δὲ νοῦν τοῦτον καὶ μονογενῆ καλοῦσι, καὶ ἀρχὴν τῶν πάντων [50] .(*Dicunt enim esse quendam in sublimitatibus illis, quae nec oculis cerni, nec nominari possunt, perfectum Aeonem praeexistentem, quem et proarchen, et propatorem, et* Bythum *vocant. Eum autem, quum incomprehensibilis et invisibilis, sempiternus idem et ingenitus esset, infinitis temporum seculis in summa quiete ac tranquillitate fuisse. Unâ etiam cum eo Cogitationem exstitisse, quam et Gratiam et Silentium [Sigen] nuncupant. Hunc porro* Bythum *in animum aliquando induxisse, rerum omnium initium proferre, atque hanc, quam in animum induxerat, productionem, in Sigen [silentium] quae unâ cum eo erat, non secus atque in vulvam demisisse. Hanc vero, suscepto hoc semine, praegnantem effectam peperisse Intellectum, parenti suo parem et aequalem, atque ita comparatum, ut solus paternae magnitudinis capax esset. Atque hunc Intellectum et Monogenem et Patrem et principium omnium rerum appellant)*. De alguna manera ha tenido que llegar esto a oídos de Jakob Böhme desde la historia de las herejías, y de sus manos lo ha recibido fielmente el Sr. von Schelling.

§ 9
Leibniz

Leibniz fue el primero en asentar formalmente el principio de razón como un principio fundamental de todo el conocimiento y la ciencia. Pomposamente lo proclama en muchos pasajes de sus obras, alardea de él y hace como si hubiera sido el primero en descubrirlo; sin embargo, nada sabe decir de él sino que todas y

cada una de las cosas han de tener una razón suficiente por la que son así y no de otra manera; cosa esta que bien habrá sabido el mundo antes que él. Aun cuando en ocasiones señala la diferencia entre los dos significados capitales del principio, no los ha recalcado expresamente ni tampoco los ha explicado claramente en ningún otro lugar. El pasaje principal se encuentra en sus *Principia philosophiae* § 32, y un poco mejor en la elaboración francesa de los mismos, titulada *Monadologie*: *en vertu du principe de la raison suffisante nous considérons qu'aucun fait ne sauroit se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement* [51]. Compárese con esto *Teodicea*, § 44 y la quinta de las *Cartas a Clarke*, § 125.

§ 10
Wolff

Así pues, *Wolff* es el primero que ha separado expresamente los dos significados capitales de nuestro principio y ha analizado su diferencia. No obstante, él no ubica aún el principio de razón suficiente en la lógica, tal y como se hace ahora, sino en la ontología. Aunque ya en el § 71 de la misma insiste en que el principio de razón suficiente del conocimiento no se debe confundir con el de la causa y el efecto, aquí no define claramente la diferencia e incurre él mismo en confusiones; porque justamente aquí, en el capítulo *De ratione sufficiente* §§ 70, 74, 75 y 77, como prueba en favor del *principium rationis sufficientis* aduce ejemplos de causa y efecto y de motivo y acción, los cuales tendrían que citarse en el capítulo *De causis* de la misma obra en caso de que quisiera hacer esa distinción. En este capítulo vuelve a aducir ejemplos muy parecidos y formula de nuevo el *principium cognoscendi* (§ 876) que, al haber sido tratado antes, no pertenece ya aquí, si bien sirve para introducir la clara y definida diferenciación que viene después, en los parágrafos 881-884, entre

dicho principio y la ley de la causalidad. *Principium*, dice más adelante, *dicitur id, quod in se continet rationem alterius*, y distingue tres clases: 1) *principium fiendi (causa)*, que define como *ratio actualitatis alterius; e.gr. si lapis calescit, ignis aut radii solares sunt rationes, cur calor lapidi insit*. – 2) *principium essendi*, que define: *ratio possibilitatis alterius: in eodem exemplo, ratio possibilitatis, cur lapis calorem recipere possit, est in essentia seu modo compositionis lapidis* [52]. Este último me parece un concepto inadmisible. La posibilidad en general es, como suficientemente ha mostrado Kant, la concordancia con las condiciones de toda experiencia conocida por nosotros *a priori*. A partir de estas, sabemos, en relación con el ejemplo wolffiano de la piedra, que los cambios son posibles como efectos de causas, es decir, que un estado puede suceder a otro si este contiene las condiciones de aquel: aquí encontramos, como efecto, el estado de calentamiento de la piedra y, como causa, el estado previo de la finita capacidad calorífica de la piedra y su contacto con calor libre. El hecho de que Wolff quiera llamar a la naturaleza de ese estado nombrada en primer lugar *principium essendi* y a la segunda *principium fiendi* se debe a un engaño que nace en él porque las condiciones situadas del lado de la piedra son más permanentes y por lo tanto pueden esperar más tiempo a las restantes. En efecto, el que la piedra sea tal como es, de una naturaleza química que lleva consigo tal cantidad de calor específico y en consecuencia una capacidad de calentamiento inversamente proporcional a él, es, al igual que por otro lado su contacto con calor libre, la consecuencia de una cadena de causas anteriores que son en conjunto los *principia fiendi*: pero solo la concurrencia de las circunstancias por ambas partes conforma el estado que, en cuanto causa, condiciona el calentamiento como efecto. En ninguna parte queda aquí espacio para el *principium essendi* de Wolff, que yo por lo tanto no reconozco y sobre el que me he extendido algo, por una parte, porque voy a utilizar el nombre con otro significado totalmente distinto; y, por otra, porque la explicación contribuye a hacer inteligible el verdadero sentido de la ley de la causalidad. 3) Como dije, Wolff distingue el *principio cognoscendi* y bajo el nombre de *causa* cita la *causa impulsiva, sive ratio voluntatem*

determinans [53] .

§ 11
Filósofos entre Wolff y Kant

Baumgarten repite las distinciones wolffianas en su *Metaphysica*, §§ 20-24 y §§ 306-313.

Reimarus, en la *Teoría de la Razón* [*Vernunftslehre*], § 81, distingue: 1) *razón [Grund] interna*, cuya explicación concuerda con la *ratio essendi* de Wolff, aun cuando valdría de la *ratio cognoscendi* si él no trasladara a las cosas lo que solo vale de los conceptos; y 2) *razón externa*, es decir, causa. – En los §§ 120 ss. define correctamente la *ratio cognoscendi* como una condición del enunciado: pero en un ejemplo del § 125 la confunde con la causa.

Lambert no menciona ya en el *Nuevo organon* las distinciones wolffianas, pero en un ejemplo muestra que distingue la razón del conocimiento de la causa, en concreto, en el volumen I, § 572, donde dice que Dios es el *principium essendi* de las verdades, y las verdades, los *principia cognoscendi* de Dios.

Platner, en los *Aforismos*, § 868, dice: «Lo que dentro de la representación se llama razón y consecuencia (*principium cognoscendi, ratio-rationatum*) es en la realidad causa y efecto (*causa efficiens-effectus*). Toda causa es una razón de conocimiento, todo efecto es una consecuencia cognoscitiva». Así pues, él opina que la causa y el efecto son aquello que en la realidad se corresponde con lo que en el pensamiento son los conceptos de razón y consecuencia; que aquellos son a estos más o menos lo que la sustancia y el accidente al sujeto y el predicado, o lo que la cualidad del objeto a la sensación del mismo en nosotros, etc. Considero superfluo refutar esa opinión, ya que cada cual alcanzará fácilmente a ver que la relación de razón y consecuencia en el juicio es algo totalmente distinto de un conocimiento de efecto y causa; si bien en casos particulares también el conocimiento de

una causa en cuanto tal puede ser la razón de un juicio que enuncia el efecto. (Véase § 36).

§ 12
Hume

Hasta la aparición de este riguroso pensador nadie había dudado de lo siguiente: lo primero y anterior a todas las cosas en el cielo y la tierra es el principio de razón suficiente, en concreto como ley de la causalidad. Pues es una *veritas aeterna*, es decir, existe en y por sí mismo, elevado por encima de los dioses y el destino. En cambio, todo lo demás, por ejemplo, el entendimiento que piensa el principio de razón, y no en menor medida el mundo entero y lo que acaso pudiera ser la causa de ese mundo, como los átomos, el movimiento, un creador, etc., todo eso existe conforme y debido a él. *Hume* fue el primero al que se le ocurrió preguntar de dónde obtiene su autoridad esa ley de la causalidad y exigir sus credenciales. Su resultado es bien conocido: que la causalidad no es más que la *sucesión* de las cosas y los estados, percibida empíricamente y convertida en habitual para nosotros. Cada cual siente enseguida su falsedad, y refutarlo tampoco es difícil. Pero el mérito radica en la pregunta misma: ella fue el acicate y el punto de partida de las profundas investigaciones de *Kant* y, con ello, de un idealismo incomparablemente más fundado y profundamente concebido de lo que había sido el existente hasta entonces, que fue principalmente el de Berkeley: se trata del idealismo trascendental, del que nace la convicción de que el mundo depende de nosotros en conjunto tanto como dependemos nosotros de él en cuanto individuos. Pues al poner en evidencia los principios trascendentales en virtud de los cuales podemos determinar *a priori*, es decir, antes de la experiencia, algo sobre sus objetos y su posibilidad, demostró que esas cosas no pueden existir independientemente de nuestro conocimiento de la misma forma en que se nos presentan. Salta a la vista la afinidad de un mundo así

con el sueño.

§ 13
Kant y su escuela

El principal pasaje de *Kant* acerca del principio de razón suficiente se encuentra en el breve escrito «Sobre un descubrimiento según el cual debe hacerse superflua toda crítica de la razón pura»[54], en el apartado primero, bajo el título A. Kant insiste allí en la diferencia entre el principio lógico (formal) del conocimiento: «Toda proposición ha de tener su razón» y el principio trascendental (material): «Toda cosa ha de tener su razón», polemizando con *Eberhard*, que había pretendido identificar ambos. Su demostración del carácter *a priori* y por ende trascendental de la ley de la causalidad la criticaré más adelante en un parágrafo independiente, tras haber presentado la única prueba correcta.

Tras estos precedentes, los diversos manuales de Lógica que ha ofrecido la escuela kantiana, por ejemplo, los de Hofbauer, Maaß, Jakob y Kiesewetter, entre otros, definen con bastante exactitud la diferencia entre razón del conocimiento y causa. En especial Kiesewetter la señala en su *Lógica* (vol. I, p. 16) de forma plenamente satisfactoria: «La razón lógica (razón del conocimiento) no debe confundirse con la real (causa). El principio de razón suficiente pertenece a la lógica; el principio de causalidad, a la metafísica (p. 60). Aquel es un principio fundamental del pensamiento; este, de la experiencia. La causa se refiere a cosas reales; la razón lógica, solo a representaciones».

Los adversarios de Kant insisten aún más en esa diferencia. *G. E. Schulze*, en su *Lógica*, § 19, nota 1 y § 63, se queja de la confusión entre el principio de razón suficiente y el de causalidad. *Salomon Maimon*, en su *Lógica*, pp. 20 y 21, lamenta que se haya hablado mucho del principio de razón suficiente sin explicar lo que se entiende por él; y en el Prólogo, p. XXIV, critica a Kant por haber inferido el principio de causalidad de la forma lógica del juicio

hipotético.

F. H. Jacobi, en sus *Cartas sobre la teoría de Spinoza*, suplemento 7, p. 414, dice que de la mezcla del concepto de razón con el de causa surge un engaño que se ha convertido en la fuente de diversas especulaciones falsas: también señala a su manera la diferencia entre ambas. No obstante encontramos aquí, como es usual en él, más un autocomplaciente juego con frases que un serio filosofar.

Por último, la forma en que el Sr. von *Schelling* distingue razón y causa se puede apreciar en el § 184 de sus *Aforismos para la introducción a la filosofía de la naturaleza*, que abren el primer fascículo del primer volumen de los *Anuarios de medicina* de Marcus y Schelling. Ahí se nos enseña que el peso es la *razón*, y la luz, la *causa* de las cosas; –lo cual cito simplemente a modo de curiosidad, ya que por lo demás tal frívolo parloteo a lo loco no merece lugar alguno entre las opiniones de investigadores serios y honrados.

§ 14
Sobre las demostraciones del principio

Se ha de mencionar aún que en varias ocasiones se ha intentado en vano demostrar el principio de razón suficiente en general, la mayoría de las veces sin definir con exactitud en qué sentido se tomaba: por ejemplo, Wolff en la *Ontología*, § 70, demostración esta que repite Baumgarten en la *Metafísica*, § 20. Sería superfluo repetirla aquí también y refutarla, ya que salta a la vista que se basa en un juego de palabras. Platner en los *Aforismos*, § 828 y Jakob en la *Lógica y metafísica* (p. 38, 1794) han intentado otras demostraciones en las que se puede reconocer fácilmente la circularidad. De las demostraciones de Kant hablaré después, como ya he dicho. Puesto que con este tratado espero demostrar las distintas leyes de nuestra capacidad cognoscitiva, cuya expresión común es el principio de razón suficiente, se inferirá por sí mismo

que el principio de razón no se puede demostrar, sino que de todas aquellas demostraciones (con excepción de la kantiana, que no está dirigida a la validez sino a la aprioridad de la ley de la causalidad) vale lo que dice Aristóteles: λόγον ζητοῦσι ὧν οὐκ ἔστι λόγος ἀποδείξεως γὰρ ἀρχὴ οὐκ ἀπόδειξίς ἐστι[55]. *Metaph.* III, 6 (*rationem eorum quaerunt, quorum non est ratio: demonstrationis enim principium non est demonstratio*); con esto se puede comparar *Analyt. post.* I, 3. Pues toda demostración consiste en reducir lo dudoso a algo reconocido; y si para esto último, sea lo que sea, seguimos exigiendo una demostración ulterior, al final caemos en ciertos principios que expresan las formas y leyes, y, por lo tanto, las condiciones de todo pensar y conocer, en cuya aplicación consiste todo pensar y conocer; de modo que la certeza no es más que la concordancia con ellas y, por consiguiente, su propia certeza no puede a su vez inferirse de otros principios. En el capítulo quinto dilucidaremos el tipo de verdad de tales principios.

Buscar en particular una demostración del principio de razón suficiente es además un intento especialmente absurdo que evidencia falta de reflexión. En efecto, toda demostración consiste en exponer la razón de un juicio expresado, que precisamente por ello recibe el predicado de *verdadero*. El principio de razón es justo la expresión de esa exigencia de una razón para cada juicio. Quien exige para él una demostración, es decir, la exposición de una razón, con ello lo está suponiendo ya como verdadero y de hecho apoya su exigencia justo en esa suposición. Así pues, cae en ese círculo consistente en exigir una demostración del derecho a exigir una demostración.

Capítulo Tercero:
Insuficiencia de la exposición realizada hasta ahora y esbozo de una nueva

§ 15
Casos que no están comprendidos en los significados del principio establecidos hasta ahora

De la visión de conjunto ofrecida en el capítulo anterior se infiere un resultado general: que, aunque poco a poco y llamativamente tarde, y no sin caer a menudo en reiteradas confusiones y desaciertos, se han distinguido dos aplicaciones del principio de razón suficiente: una, a los juicios, que para ser verdaderos han de tener siempre una razón; la otra, a los cambios de los objetos reales, que siempre han de poseer una causa. Vemos que en ambos casos el principio de razón suficiente autoriza a preguntar *por qué*, cualidad esta que es esencial a él. Pero ¿están comprendidos en esas dos relaciones todos los casos en los que estamos autorizados a preguntar por qué? Si pregunto: ¿por qué en ese triángulo son iguales los tres lados?, la respuesta es: porque los tres ángulos son iguales. ¿Es entonces la igualdad de los ángulos *causa* de la igualdad de los lados? No, porque aquí no se trata de ningún cambio, es decir, de ningún efecto que haya de poseer una causa. – ¿Es una simple razón de conocimiento? No, porque la igualdad de los ángulos no es una mera demostración de la igualdad de los lados, no es la simple razón de un juicio: a partir de meros

conceptos no se puede entender jamás que, puesto que los ángulos son iguales, también los lados han de serlo: pues en el concepto de la igualdad de los ángulos no se contiene el de la igualdad de los lados. Aquí no hay, pues, una relación entre conceptos o juicios sino entre lados y ángulos. La igualdad de los ángulos no es *inmediatamente* razón del *conocimiento* de la igualdad de los lados, sino solo *mediatamente*, en cuanto es razón del *ser así* de los lados, en este caso, de su ser iguales: porque los ángulos son iguales, los lados tienen que ser iguales. Aquí se encuentra una conexión necesaria entre ángulos y lados, y no inmediatamente una conexión necesaria de dos juicios. – O, a su vez, si yo pregunto por qué *infecta facta*, pero en modo alguno *facta infecta fieri possunt* **[56]**; es decir, por qué el pasado es absolutamente irrecuperable, y el futuro, inevitable, eso no se puede explicar de forma puramente lógica y mediante meros conceptos. Y tampoco es una cuestión de la causalidad; porque esta domina los *acontecimientos* en el tiempo, no el tiempo mismo. Mas no es por causalidad, sino inmediatamente por su mera existencia, cuya aparición era inevitable, por lo que la hora actual arroja la transcurrida en el abismo sin fondo del pasado y la convierte en nada para toda la eternidad. Esto no se puede comprender ni explicar mediante conceptos, sino que lo conocemos de forma totalmente inmediata e intuitiva, igual que la diferencia entre la derecha y la izquierda, y todo lo que de ella depende, por ejemplo, que el guante de la mano izquierda no se ajusta a la mano derecha.

Puesto que no todos los casos en los que encuentra aplicación el principio de razón suficiente se pueden reducir a razón y consecuencia lógicas y causa y efecto, hemos de pensar que en esta división no se ha satisfecho la ley de especificación. Sin embargo, la ley de la homogeneidad nos obliga a suponer que aquellos casos no pueden diferir hasta el infinito, sino que han de poder reducirse a ciertas especies. Antes de intentar esa división es necesario definir lo que es propio del principio de razón suficiente en todos los casos, en cuanto carácter peculiar suyo; porque el concepto del género ha de constatarse antes que los conceptos de las especies.

§ 16
La raíz del principio de razón suficiente

Nuestra conciencia cognoscente, que se presenta como sensibilidad externa e interna (receptividad), *entendimiento y razón, se descompone en sujeto y objeto, y no contiene nada fuera de eso. Ser objeto para el sujeto y ser nuestra representación son lo mismo. Todas nuestras representaciones son objetos del sujeto y todos los objetos del sujeto son nuestras representaciones. Pero resulta que todas nuestras representaciones se hallan en una recíproca conexión regular y determinable a priori en su forma, en virtud de la cual nada que sea existente por sí mismo e independiente, como tampoco nada aislado y separado puede convertirse en objeto para nosotros*. Esa conexión es la que expresa el principio de razón suficiente en su universalidad. Como se puede deducir de lo dicho hasta ahora, según las distintas clases de objetos esa conexión adopta diversas formas, para cuya designación el principio de razón modifica a su vez su formulación; pero, a pesar de ello, conserva siempre el elemento común a todas aquellas formas, que es lo que nuestro principio enuncia concebido en general y en abstracto. Las relaciones en las que se funda, y que voy a demostrar más de cerca en lo que sigue, son, pues, lo que yo he llamado la raíz del principio de razón suficiente. Consideradas más en detalle y conforme a las leyes de la homogeneidad y la especificación, esas relaciones se clasifican en determinadas especies, muy diferentes entre sí, cuyo número se puede reducir a *cuatro*, ya que se guía según las *cuatro clases* en las que se divide todo lo que puede convertirse en objeto para nosotros, es decir, todas nuestras representaciones. Esas clases se establecerán y examinarán en los próximos cuatro capítulos.

En cada uno de ellos veremos que el principio de razón suficiente se presenta en una forma distinta, pero que, al permitir la expresión antes señalada, se da a conocer como el mismo y como nacido de la raíz que hemos indicado.

Capítulo Cuarto:
Sobre la primera clase de objetos para el sujeto y la forma del principio de razón suficiente imperante en ella

§ 17
Explicación general de esa clase de objetos

La primera clase de los posibles objetos de nuestra facultad representativa es la de las representaciones *intuitivas, empíricas, completas*. Son *intuitivas* en oposición a las meramente pensadas, es decir, a los conceptos abstractos; *completas*, en la medida en que, de acuerdo con la distinción kantiana, no contienen solo la parte formal de los fenómenos, sino también la material; *empíricas*, por un lado porque no nacen de un simple enlace de pensamientos, sino que tienen su origen en una estimulación de la sensación de nuestro cuerpo sensitivo y a él remiten siempre para acreditar su realidad; y, por otro, porque de acuerdo con las leyes del espacio, el tiempo y la causalidad en unión, se hallan enlazadas en aquel complejo sin comienzo ni fin que conforma nuestra *realidad empírica*. No obstante, dado que, según el resultado de la enseñanza kantiana, esa realidad empírica no suprime su *idealidad trascendental*, aquí, donde se trata de los elementos formales del conocimiento, entran en consideración solamente en cuanto representaciones.

§ 18
Esbozo de un análisis trascendental de la realidad empírica

Las formas de esas representaciones son las de los sentidos interno y externo: el *tiempo* y el *espacio*. Pero estos no son *perceptibles* más que como *llenos*. Su *perceptibilidad* es la *materia*, sobre la que volveré más adelante, como también en el § 21.

Si el tiempo fuera la única forma de esas representaciones, no habría ninguna *simultaneidad* ni existiría, por tanto, nada *permanente* ni *duración* alguna. Pues el *tiempo* solo es percibido en la medida en que está lleno, y su transcurso no se percibe más que por el *cambio* de aquello que lo llena. De ahí que la *permanencia* de un objeto solo se conozca por el contraste con el *cambio* de otros que son *simultáneos* con él. Mas la representación de la *simultaneidad* no es posible en el solo tiempo, sino que en su otra mitad está condicionada por la representación del *espacio*; porque en el mero tiempo todo es *sucesivo*, mientras que en el espacio todo está *yuxtapuesto*: así que dicha representación surge por la unión del tiempo y el espacio.

Por otro lado, si el espacio fuera la única forma de las representaciones de esa clase, no existiría ningún *cambio*: pues el cambio o la alteración es una *sucesión* de estados y la *sucesión* no es posible más que en el *tiempo*. Por eso también podemos definir el tiempo como la posibilidad de determinaciones opuestas en una misma cosa.

Vemos, pues, que las dos formas de las representaciones empíricas, aunque como es sabido tienen en común la divisibilidad y extensión infinitas, difieren radicalmente en que lo que es esencial a *una* carece de toda significación en la *otra*: la yuxtaposición no tiene significado en el tiempo y la sucesión no lo tiene en el espacio. No obstante, las representaciones empíricas pertenecientes al complejo regular de la realidad aparecen en ambas formas al mismo tiempo, e incluso la *íntima unión* de ambas es la condición de la realidad, que en cierto modo resulta de ellas como un producto de sus factores. El que crea esa *unión* es el entendimiento, que, por

medio de la función que le es peculiar, combina aquellas formas heterogéneas de la sensibilidad de modo que de su mutua compenetración surge, bien que solo para él mismo, la *realidad empírica* como una representación total, la cual constituye un complejo que se conserva unido a través de las formas del principio de razón, aunque con límites problemáticos; todas las representaciones individuales pertenecientes a esa clase son partes de ese complejo y adoptan en él sus posiciones conforme a determinadas leyes conocidas por nosotros *a priori*; por eso existen en él innumerables objetos *a la vez*, ya que en él, pese a lo irresistible del tiempo, permanece la sustancia, es decir, la materia, y los estados de esta cambian pese a la rígida inmovilidad del espacio. En una palabra, en aquel complejo existe para nosotros todo este mundo objetivo y real. El lector interesado encuentra en *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, § 4 (o primera edición, p. 12 ss.) el desarrollo del análisis de la realidad empírica que aquí se ha ofrecido solo en esbozo, consistente en una discusión detallada del modo y manera en que la función del entendimiento da lugar a aquella unificación y con ella produce el mundo de la experiencia para este. También será para aquel un recurso esencial la tabla de los «*Praedicabilia a priori* del tiempo, el espacio y la materia» adjunta al cuarto capítulo del segundo volumen y cuya atenta consideración recomiendo; porque en ella se esclarece de manera especial cómo las oposiciones del tiempo y el espacio se compensan en la materia, que es el producto de ambos que se presenta en la forma de la causalidad.

La función del entendimiento, que constituye la realidad empírica, ha de recibir enseguida su detallada exposición: pero antes han de ser eliminados con algunas explicaciones incidentales los inconvenientes más inmediatos que podría encontrar la fundamental concepción idealista que se sigue aquí.

§ 19
Presencia inmediata de las representaciones

Pero a pesar de esa unificación de las formas de los sentidos interno y externo que realiza el entendimiento para llegar a la representación de la materia, y con ella a la de un mundo externo permanente, el sujeto no conoce *inmediatamente* más que a través del *sentido interno*, ya que el sentido externo es a su vez objeto del interno y este percibe las representaciones de aquel; así que, con respecto a la *presencia inmediata* de las representaciones en su conciencia, el sujeto permanece sometido únicamente a las condiciones del tiempo en cuanto forma del *sentido interno* [57]; por todo eso, él solamente puede tener presente *una* representación clara cada vez, si bien puede ser compuesta. Que las representaciones están *inmediatamente presentes* significa: no solo son conocidas en la unificación del tiempo y el espacio llevada a cabo por el entendimiento (que, como veremos enseguida, es una facultad intuitiva) para llegar a la completa representación de la realidad empírica, sino que también las conocemos en cuanto representaciones del sentido interno en el mero tiempo y, por cierto, en el punto de indiferencia entre las dos direcciones opuestas de este al que llamamos *presente*. La condición mencionada en el parágrafo anterior para que se dé la presencia inmediata de una representación de esa clase es su acción causal sobre nuestros sentidos, y por tanto sobre nuestro cuerpo, que pertenece él mismo a los objetos de esa clase, con lo que está sometido a las leyes de la causalidad que rigen en ellos y que enseguida se analizarán. Puesto que, según las leyes tanto del mundo interno como externo, el sujeto no se puede quedar en esa *única* representación, pero en el mero tiempo no se da ninguna simultaneidad, aquella representación siempre desaparecerá, desplazada por otras, conforme a un orden no determinable *a priori* sino dependiente de circunstancias que pronto se van a mencionar. Por lo demás, es un hecho conocido que la fantasía y el sueño reproducen la presencia inmediata de las representaciones, pero su discusión no viene aquí al caso sino que pertenece a la psicología empírica. Pero a pesar de esa fugacidad y ese aislamiento de las representaciones con respecto a su presencia inmediata en la conciencia del sujeto, gracias a la función del entendimiento a este le queda, no obstante, la representación de un complejo de la realidad omniabarcante como el que he descrito arriba; es por eso por lo que, en relación con esa

oposición, las representaciones han sido consideradas algo totalmente distinto en cuanto pertenecen a aquel complejo que en cuanto están inmediatamente presentes a la conciencia; en calidad de lo primero se llaman *cosas reales*, y solo en calidad de lo segundo se denominan representaciones κατ' ἐξοχήν[58]. Como es sabido, esa concepción de las cosas, que es la común, se llama *realismo*. A él se ha opuesto, con la irrupción de la filosofía moderna, el *idealismo*, que le ha ganado un terreno cada vez mayor. Representado primero por Malebranche y Berkeley, fue potenciado por Kant hasta convertirse en idealismo trascendental, que hace concebible la coexistencia de la realidad empírica de las cosas con su idealidad trascendental, y conforme al cual *Kant* se pronuncia así en la *Crítica de la razón pura*, entre otros pasajes: «Por idealismo trascendental de todos los fenómenos entiendo la doctrina según la cual los consideramos en conjunto meras representaciones y no cosas en sí». Más adelante, en la nota: «El espacio mismo no es más que representación; por consiguiente, lo que hay en él ha de estar contenido en la representación, y en el espacio no hay nada salvo lo que es realmente representado en él». («Crítica del cuarto paralogismo de la psicología trascendental», pp. 369 y 375 de la primera edición). Por último, en la «Consideración» anexa a ese capítulo se dice: «Si elimino el sujeto pensante, ha de desaparecer todo el mundo corpóreo, que no es nada más que el fenómeno en la sensibilidad de nuestro sujeto y una clase de representaciones del mismo». En la India el idealismo es la doctrina de la religión popular, tanto en el brahmanismo como en el budismo: solamente en Europa resulta paradójica como consecuencia de la visión fundamental del judaísmo, esencial e ineludiblemente realista. Mas el realismo pasa por alto que el denominado «ser» de esas cosas reales *no es en absoluto nada más que un ser representado*; o, si se insiste en denominar ser representado κατ' ἐντελέχειαν[59] solo a la presencia inmediata en la conciencia del sujeto, entonces será un simple poder ser representado κατὰ δύναμιν[60]: pasa por alto que el objeto deja de ser objeto fuera de su relación con el sujeto y que si quitamos este o hacemos abstracción de él, se suprime inmediatamente toda existencia objetiva. *Leibniz*, pese a sentir claramente que el objeto

está condicionado por el sujeto, no pudo liberarse de la idea de un ser en sí de los objetos independiente de su referencia al sujeto, es decir, del *ser representados*; en primer lugar admitió un mundo de objetos en sí exactamente igual al mundo de la representación y paralelo a él, pero que no estaba vinculado directamente con este sino solo de manera externa, por medio de la *harmonia praestabilita*; – evidentemente, la cosa más superflua del mundo, ya que él mismo no cae nunca dentro de la percepción y el mundo de la representación totalmente igual a él sigue su curso también sin él. Pero cuando quiso definir con más detalle la esencia de las cosas que existen objetivamente en sí mismas, se vio en la necesidad de interpretar los objetos en sí mismos como sujetos (*monades*); y justo así ofreció la prueba más elocuente de que nuestra conciencia, en la medida en que es meramente cognoscente, es decir, se halla dentro de los límites del intelecto o del aparato para el mundo de la representación, no puede encontrar nada más que sujeto y objeto, representante y representación; y de ahí que, si hemos hecho abstracción del ser objeto (ser representado) de un objeto, es decir, si lo hemos suprimido en cuanto tal y no obstante queremos poner algo, no se nos puede ocurrir nada más que *el sujeto*. Mas si, a la inversa, queremos hacer abstracción del ser sujeto del sujeto, y aun así no quedarnos sin nada, se produce el caso contrario, que acaba por convertirse en *materialismo*.

Spinoza, que no se aclaró con el asunto y por lo tanto no llegó a conceptos nítidos, a pesar de ello había comprendido muy bien la necesaria relación entre objeto y sujeto como algo tan esencial a ellos que es condición absoluta para poder pensarlos; y en consecuencia la expuso como una identidad de lo cognoscente y lo extenso en la única sustancia existente.

> Nota: con ocasión de la discusión principal de este parágrafo hago notar que en el desarrollo del tratado, y en aras de la brevedad y de una inteligibilidad más fácil, me serviré de la expresión *objetos reales*; con ella no se ha de entender nada más que justamente las representaciones intuitivas que se enlazan para formar el complejo de la realidad empírica que en sí misma sigue siendo siempre ideal.

§ 20
Principio de razón suficiente del devenir

En la clase de objetos para el sujeto ahora expuesta, el principio de razón suficiente se presenta como *ley de la causalidad*, y en cuanto tal lo denomino *principio de razón suficiente del devenir, principium rationis sufficientis fiendi*. Todos los objetos que aparecen en la representación total que constituye el complejo de la realidad empírica están vinculados entre sí por él en lo que respecta a la aparición y el cese de sus estados y, por lo tanto, en la dirección del curso del tiempo. El principio es el siguiente: cuando aparece un nuevo estado de uno o varios objetos reales, tiene que haberle precedido otro al cual el nuevo sigue regularmente, es decir, siempre que se da el primero. Ese seguir [*Folgen*] se llama *resultar* [*Erfolgen*] y el primer estado se llama *causa*; el segundo, *efecto*. Por ejemplo, si un cuerpo arde, a ese estado de combustión ha de precederle un estado: 1) de afinidad con el oxígeno; 2) de contacto con el oxígeno; 3) de una temperatura determinada. Puesto que, en la medida en que ese estado existía, la combustión tenía que producirse inmediatamente, pero esta no se ha producido hasta ahora, tampoco aquel estado puede haber existido siempre, sino que ha tenido que aparecer por primera vez ahora. A esa aparición la llamamos *cambio*. Por eso la ley de la causalidad se refiere exclusivamente a los *cambios* y solamente con ellos tiene que ver. Todo efecto es, en el momento de su aparición, un *cambio*; y precisamente porque no se había presentado ya antes, ofrece una indicación infalible de otro *cambio* precedente que se llama *causa* en relación con él, y *efecto* respecto de un tercer *cambio* que a su vez le precede a él necesariamente. Esa es la cadena de la causalidad: carece necesariamente de comienzo. Por consiguiente, todo estado que aparece ha de ser resultado de un cambio que le precede, por ejemplo, en nuestro caso anterior, de la adición de calor libre **[61]** a los cuerpos, de la cual ha de resultar el aumento de temperatura: esa adición de calor está a su vez condicionada por un cambio precedente, por ejemplo, la incidencia de los rayos solares

en un espejo ustorio; esta, acaso por la retirada de una nube de la dirección del sol; esta, por el viento; este, por la desigual densidad del aire; esta, por otros estados, y así *in infinitum*. Si un estado contiene todas las determinaciones menos *una* para ser condición de la aparición de otro, y si esa *una* aparece ahora, es decir, en último lugar, entonces es correcto que queramos llamarla la causa κατ' ἐξοχήν en la medida en que nos atengamos al último cambio, que es, sin duda, el decisivo: pero aparte de eso, de cara a la constatación de la conexión causal de las cosas en general, la determinación de un estado causal como el último que aparece no tiene ninguna preferencia sobre las demás. Así, en el ejemplo citado, la retirada de la nube puede llamarse causa de la combustión en la medida en que se produce más tarde que el acto de dirigir el espejo ustorio sobre el objeto: pero este podría haber sucedido después de la retirada de la nube, y la recepción del oxígeno, a su vez, después de esta: así pues, tales determinaciones temporales de carácter fortuito han de decidir en ese respecto cuál es la causa. En cambio, en un examen más preciso encontramos que el *estado completo* es la causa del siguiente, siendo en esencia indiferente en qué secuencia temporal han concurrido sus determinaciones. Por consiguiente, con respecto a un caso particular dado podremos llamar la causa κατ' ἐξοχήν a la determinación de un estado aparecida en último lugar, ya que completa el número de las condiciones aquí requeridas y por lo tanto su aparición se convierte aquí en el cambio decisivo: sin embargo, para la consideración general solo puede valer como causa el estado *completo* que origina la aparición del siguiente. Mas las diversas determinaciones particulares que, tomadas en conjunto, completan y conforman la causa podemos denominarlas momentos causales o también *condiciones*, y por lo tanto descomponer la causa en ellas. Por el contrario, es totalmente falso llamar causa, no al estado, sino a los objetos: por ejemplo, en el caso citado algunos llamarían causa de la combustión al espejo ustorio; otros, a la nube; otros, al sol; otros, al oxígeno, y así a discreción y sin regla. Pero no tiene ningún sentido decir que un objeto es causa de otro; ante todo, porque los objetos no contienen solo la forma y cualidad sino también la *materia*, mas esta ni nace ni perece; y después, porque la ley de la causalidad se refiere exclusivamente a *cambios*, es decir, a

la aparición y desaparición de los estados en el tiempo, que es donde ella regula aquella relación respecto a la cual el primero se llama *causa*, el segundo, *efecto* y su conexión necesaria, *el resultar*.

Remito aquí al lector reflexivo a las explicaciones que he ofrecido en *El mundo como voluntad y representación*, vol. II, cap. 4, en especial pp. 42 ss. [3.ª ed., pp. 46 ss.] Pues es de la máxima importancia que se tengan conceptos completamente claros y firmes del significado verdadero y propio de la ley de la causalidad y su ámbito de validez; es decir, que ante todo se conozca con claridad que esa ley se refiere única y exclusivamente a *cambios* de estados materiales y a ninguna otra cosa en absoluto, y por lo tanto no se la puede traer a colación cuando no se trata *de ellos*. Ella es, en efecto, la que regula los *cambios* que se producen en el tiempo en los objetos de la *experiencia* externa: mas estos son en su totalidad materiales. Ningún cambio puede producirse más que si lo precede otro determinado por una regla y debido al cual aparece entonces como originado necesariamente: esa necesidad es el nexo causal.

Por sencilla que sea la ley de la causalidad, encontramos que en los manuales de filosofía, desde los tiempos más antiguos hasta los más recientes, es expresada por lo regular de forma totalmente distinta, en concreto, es concebida de manera más abstracta y con ello más amplia e indefinida. Pues se viene a decir ahí que la causa es aquello por lo que otra cosa llega a la existencia, o lo que produce otra cosa, lo que la hace real, y otras afirmaciones del estilo; así dice ya Wolff: *causa est principium, a quo existentia, sive actualitas, entis alterius dependet* **[62]**, cuando es patente que en la causalidad se trata únicamente de los cambios de forma en la materia ingenerada e indestructible, y que un verdadero nacer, una entrada en la existencia de lo que antes no existía, es algo imposible. Aquellas extremas, torcidas y falsas concepciones usuales de la relación causal podrán deberse en su mayor parte a la falta de claridad del pensamiento: pero es seguro que tras ellas se esconde una intencionalidad, la teológica, que ya de lejos flirtea con el argumento cosmológico y para agradarle está dispuesta a falsear incluso verdades trascendentales *a priori* (esa leche materna del entendimiento humano). Donde esto se tiene a la vista con mayor

claridad es en el libro de Thomas Brown *On the relation of cause and effect*, que, con sus cuatrocientas sesenta páginas, ya en 1835 llegó a la cuarta edición y desde entonces ha tenido varias más; un libro este que, prescindiendo de su fatigosa prolijidad propia de las cátedras, no trata mal su objeto. Este inglés ha conocido cabalmente que es siempre a *cambios* a lo que se refiere la ley de la causalidad y que, por lo tanto, todo efecto es un *cambio*; pero que la causa es también un *cambio*, de donde se sigue que todo el asunto consiste simplemente en el nexo ininterrumpido de los *cambios* que se suceden en el tiempo: eso no quiere decirlo, aunque es imposible que se le haya podido escapar, sino que con gran torpeza llama siempre a la causa un *objeto* o sustancia *que precede* al cambio; y con esa expresión totalmente falsa, que echa a perder todas sus exposiciones, da vueltas y se mata a trabajar de forma lamentable a lo largo de todo el libro, en contra de su mejor ciencia y *conciencia* [*Wissen und Gewissen*], única y exclusivamente para que su exposición no se oponga al argumento cosmológico que acaso sea formulado algún día de otra manera y por otro. ¿Cómo ha de irle a una verdad a la que ya desde lejos se le ha tenido que allanar el camino con tales tretas?

Mas nuestros buenos y honrados profesores de filosofía alemanes, que estiman por encima de todo el espíritu y la verdad, ¿qué han hecho por su parte en favor del querido argumento cosmológico después de que Kant lo haya herido de muerte en la crítica de la razón? Ciertamente, ahí estaba la dificultad: pues (ellos, los dignos, lo saben aunque no lo digan) *causa prima* es, al igual que *causa sui*, una *contradictio in adjecto*, si bien la primera expresión se ha empleado con más frecuencia que la última y también se la solía pronunciar con gesto serio y hasta solemne; y algunos, en especial los *reverends* ingleses, ponen devotamente los ojos en blanco cuando, con énfasis y emoción, pronuncian *the first cause* –esa *contradictio in adjecto*. Ellos lo saben: una causa primera es exactamente tan impensable como el lugar donde termina el espacio o el instante en que comienza el tiempo. Pues toda causa es un *cambio* en el que necesariamente hemos de preguntar por el cambio precedente que dio lugar *a él*, y así *in infinitum, in infinitum*! Ni siquiera se puede pensar un primer

estado de la materia del cual procedieran todos los estados siguientes cuando él no continuara existiendo. Pues si aquel hubiera sido en sí mismo la causa de estos, entonces también ellos tendrían que haber existido desde siempre, así que el estado actual no existiría ahora por vez primera. Mas si no hubiera comenzado a ser causal hasta un determinado tiempo, entonces algo tendría que haberlo *cambiado* en ese tiempo para que hubiera dejado de estar en reposo: pero entonces se ha añadido algo, ha ocurrido un cambio por cuya causa, es decir, el cambio precedente *a él*, nos hemos de preguntar inmediatamente; y de nuevo nos hallamos en la escala de las causas y ascendemos cada vez más alto fustigados por la inexorable ley de la causalidad *–in infinitum, in infinitum*. (¿Acaso no les da vergüenza a los señores hablarme de un nacimiento de la materia misma a partir de la nada? Más adelante se les servirán algunos corolarios). Así pues, la ley de la causalidad no es tan complaciente como para dejarse utilizar como un coche de alquiler que, una vez llegados a donde queríamos, mandamos a casa. Más bien se asemeja a la escoba animada de *El aprendiz de brujo* de Goethe, que, una vez activada, no cesa de correr y sacar agua, de modo que solo el viejo maestro brujo es capaz de detenerla. Pero ninguno de los señores es un maestro brujo. ¿Qué han hecho ellos, los nobles y rectos amigos de la verdad; ellos, que siempre están pendientes exclusivamente del mérito en su especialidad para anunciarlo al mundo en cuanto se manifiesta y que, cuando llega uno que es realmente lo que ellos solo aparentan, lejos de pretender asfixiar sus obras con pérfido silencio y cobarde ocultamiento, se convierten enseguida en heraldos de su mérito —pues es cierto y sabido que la insensatez ama el entendimiento sobre todas las cosas? ¿Qué han hecho, pues, por su viejo amigo, el duramente acosado y ya tirado por tierra argumento cosmológico?— Oh, han ideado una treta: Amigo —le han dicho—, te van las cosas mal, muy mal, desde tu fatal encuentro con el viejo obstinado de Königsberg; tan mal como a tus hermanos, el ontológico y el fisico-teológico. Pero consuélate, *nosotros* no te abandonamos por ello (ya sabes, para eso nos pagan): no obstante —no hay más remedio— tienes que cambiar de nombre y ropaje: pues si te llamamos por tu nombre, todo se nos descontrola. Pero si te tomamos del brazo y te volvemos a llevar entre la gente de incógnito —lo dicho, solo de

incógnito—, ¡entonces la cosa marcha! Así que, ante todo, a partir de ahora tu objeto lleva el nombre de «el absoluto». Eso suena extraño, decente y distinguido; –y nosotros sabemos mejor que nadie cuánto se puede conseguir entre los alemanes con un aire distinguido: sin embargo, lo que esa expresión significa lo entienden todos, y se las dan de sabios por ello. En cuanto a ti, te presentas disfrazado en la forma de un entimema. Todos tus prosilogismos y premisas, con los que nos solías arrastrar hasta lo alto de aquel largo clímax, déjalos en casa: ya sabemos que no sirven de nada. Pero presentándote como un hombre de pocas palabras, orgulloso, osado y distinguido, alcanzas de un salto tu objetivo: «¡El absoluto –gritas (y nosotros contigo)– *eso* ha de *existir*, qué diablos; si no, no existiría nada!» (Aquí das un puñetazo en la mesa). Pero ¿de dónde procede eso? «¡Una pregunta tonta! ¿No he dicho que es el absoluto?». –¡Va bien, a fe nuestra que va bien! Los alemanes están acostumbrados a aceptar palabras en lugar de conceptos: para eso los adiestramos desde la juventud; –no hay más que ver el hegelianismo: ¿qué es sino una palabrería vacía, estéril y además nauseabunda? ¡Y, sin embargo, qué brillante fue la carrera de esa criatura filosófica ministerial! Para eso no necesitó más que algunos venales compañeros que entonaran la fama de lo malo, y su voz encontró en la vacía cavidad de miles de imbéciles un eco que aún hoy resuena y se propaga: véase lo pronto que de una mente vulgar, y hasta un vulgar charlatán, se hizo un gran filósofo. ¡Ánimo, pues! Además, amigo y protector, te secundamos también de otras maneras: ¡no podemos vivir sin ti! –Si el viejo crítico de Königsberg ha criticado la razón y le ha cortado las alas –¡Bien! inventamos una *nueva* razón de la que hasta ahora ningún hombre haya oído nada, una razón que no *piensa*, sino que inmediatamente *intuye*, que intuye ideas (una palabra distinguida creada para mistificar) tal cual; o también *percibe*, percibe inmediatamente lo que tú y los demás antes pretendíais demostrar; o —en el caso de aquellos que conceden poco pero también se satisfacen con poco— lo *barrunta*. Los conceptos populares inculcados tempranamente los hacemos pasar por inspiraciones inmediatas de esa nueva razón nuestra, es decir, propiamente por inspiraciones de lo alto. Mas la antigua razón criticada la degradamos, la llamamos *entendimiento* y la mandamos a paseo. – ¿Y el verdadero y auténtico entendimiento? –

¡Qué diablos nos importa el verdadero y auténtico entendimiento!– Tú te ríes incrédulo: pero nosotros conocemos a nuestro público y los *harum, horum* [63] que tenemos en las bancas ante nosotros. Pero ya dijo Bacon de Verulam: «En las universidades aprenden los jóvenes a creer» [64]. ¡*Ahí* pueden aprender de nosotros algo como es debido! Tenemos un buen surtido de artículos de fe. Si te asalta el desaliento, piensa simplemente que estamos en Alemania, donde se ha podido hacer lo que en ningún otro lugar habría sido posible: proclamar como un gran espíritu y profundo pensador a un filosofastro trivial, ignorante, emborronador de absurdos, que con hueca palabrería desorganiza las mentes de raíz y para siempre; me refiero a nuestro querido Hegel. ¡Y no solo se ha podido hacer eso impunemente y sin escarnio, sino que realmente se lo creen, lo creen desde hace treinta años hasta el día de hoy! –Así pues, ahora que, a pesar de Kant y la Crítica, con tu ayuda tenemos el absoluto, estamos a salvo. – Entonces filosofamos desde arriba, hacemos que el mundo se origine de él por medio de las deducciones más variadas, que solo se asemejan entre sí por su torturador aburrimiento; llamamos al mundo «lo finito» y al absoluto «lo infinito» —lo que a su vez ofrece una agradable variación dentro de la palabrería— y hablamos siempre únicamente de Dios, explicamos cómo, por qué, para qué, en virtud de qué, por qué proceso voluntario o involuntario ha hecho el mundo o lo ha generado; si está fuera o dentro de él, etc.; como si la filosofía fuera teología y no buscara ilustrar sobre el mundo sino sobre Dios.

Así pues, el argumento cosmológico, del cual trataba ese apóstrofe y que aquí nos ocupa, consiste realmente en la afirmación de que el principio de razón del devenir o ley de la causalidad conduce necesariamente a un pensamiento que lo suprime a él mismo y lo declara nulo. Pues a la *causa prima* [65] (absoluto) solo se llega ascendiendo de la consecuencia a la razón a través de una serie tan larga como se quiera: pero no podemos detenernos en ella sin anular el principio de razón.

Tras haber expuesto aquí de forma concisa y clara la nulidad del argumento cosmológico, como en el segundo capítulo lo hice del ontológico, quizás el lector interesado desee que se le ofrezca lo que es preciso acerca del fisicoteológico, que tiene mucha más apariencia. Pero no es este el lugar, ya que su materia pertenece a

una parte de la filosofía completamente distinta. Así que con relación a él remito ante todo a Kant, tanto en la *Crítica de la razón pura* como, *ex professo*, en la *Crítica del juicio*; y, como complemento de su método puramente negativo, a mi proceder positivo en *La voluntad en la naturaleza*, ese escrito pequeño en extensión, pero rico y relevante en contenido. En cambio, el lector que no esté interesado puede dejar intactos este y todos mis escritos a sus nietos. Poco me importa: pues no he nacido para una generación, sino para muchas.

Dado que, según se demostrará en el próximo parágrafo, la ley de la causalidad nos es conocida *a priori* y por ello es trascendental, válida para toda experiencia posible y, por tanto, carente de excepción; y puesto que además dicha ley declara que a un estado determinado dado que es relativamente primero le tiene que seguir conforme a una regla, es decir, siempre, un segundo estado igualmente determinado, de todo ello se sigue que la relación entre causa y efecto es necesaria: por eso la ley de causalidad autoriza a formular juicios hipotéticos y de ese modo se acredita como una forma del principio de razón suficiente en la que se han de fundar todos los juicios hipotéticos y en la que, como se mostrará más adelante, se basa toda *necesidad*.

Llamo a esta forma de nuestro principio «principio de razón suficiente del *devenir*» porque su aplicación supone siempre un cambio, la aparición de un nuevo estado, es decir, un devenir. Además pertenece a su carácter esencial el hecho de que la causa siempre precede al efecto en el tiempo (véase § 47) y solo por eso se conoce primordialmente cuál de los dos estados unidos por el nexo causal es causa y cuál efecto. A la inversa, existen casos en los que el nexo causal nos es conocido por la experiencia anterior, pero la sucesión de los estados se efectúa con tal rapidez que se sustrae a nuestra percepción: entonces de la causalidad inferimos con total seguridad la sucesión, por ejemplo, que la inflamación de la pólvora precede a la explosión. Sobre esto remito a *El mundo como voluntad y representación*, vol. II, cap. 4, p. 41 [3.ª ed., pp. 44 s].

De esta esencial vinculación de la causalidad con la sucesión se sigue a su vez que el concepto de *acción recíproca*, tomado en sentido estricto, es nulo. Pues supone que el efecto es a su vez causa de su causa, es decir, que lo posterior ha sido a la vez lo anterior. El

carácter inadmisible de ese concepto tan apreciado lo he expuesto detalladamente en mi *Crítica de la filosofía kantiana*, añadida a *El mundo como voluntad y representación*, pp. 517-521 de la segunda edición [3.ª edición, pp. 544-549]; en consecuencia, a ella remito. Se observará que por lo regular los autores se sirven de aquel concepto allá donde su comprensión comienza a hacerse confusa; de ahí que su uso sea tan frecuente. De hecho, cuando a un escritor se le agotan todos los conceptos, ninguna expresión está más dispuesta a presentarse que «acción recíproca»; por eso el lector puede incluso considerarla una especie de cañonazo de alarma que muestra que se ha caído en el vacío. También vale la pena observar que la expresión «acción recíproca» [*Wechselwirkung*] solo se encuentra en alemán y ningún otro idioma posee un equivalente común para ella.

De la ley de la causalidad se infieren dos importantes *corolarios*, que precisamente por eso reciben su confirmación como conocimientos *a priori* que están, pues, por encima de toda duda y no son susceptibles de ninguna excepción: la *ley de la inercia* y la *ley de la permanencia de la sustancia*. La primera dice que todo estado, y por ende tanto el reposo de un cuerpo como su movimiento de cualquier clase, ha de permanecer sin cambio, disminución ni incremento, e incluso tiene que perdurar durante el tiempo infinito, mientras no se presente una causa que lo modifique o suprima. – La otra, que expresa el carácter sempiterno de la materia, se deriva de que la ley de la causalidad se refiere solo a los *estados* de los cuerpos, es decir, a su reposo, movimiento, forma y cualidad, ya que dirige su nacer y perecer en el tiempo; pero en modo alguno se refiere a la existencia del *soporte* de esos estados, al que, precisamente para expresar su exención de todo nacer y perecer, se le ha dado el nombre de *sustancia*. *La sustancia permanece*: es decir, no puede nacer ni perecer, por lo que el *quantum* de la misma que existe en el mundo nunca puede aumentar ni disminuir. Que sabemos eso *a priori* lo atestigua la conciencia de la certeza inquebrantable con la que todo el que ha visto desaparecer un cuerpo dado, bien sea por un juego de prestidigitación, por descomposición, combustión, evaporación o cualquier otro proceso, supone firmemente que, al margen de lo que

haya podido ser de la *forma* del cuerpo, su sustancia, es decir, su *materia*, ha de existir sin merma y encontrarse en alguna parte; e igualmente, que, allá donde se encuentra un cuerpo que antes no estaba, tiene que haber sido transportado allí o haberse formado por concreción de partículas invisibles, acaso por precipitación, pero en modo alguno que su sustancia (materia) se haya podido generar, lo cual implica algo del todo imposible y es absolutamente impensable. La certeza con que constatamos esto de antemano (*a priori*) se debe a que nuestro entendimiento carece por completo de una forma de pensar el nacer o perecer de la materia, ya que la ley de la causalidad, que es la única forma bajo la que podemos pensar los cambios en general, siempre afecta exclusivamente a los *estados* de los cuerpos y de ningún modo a la existencia del *soporte* de todos los estados, la *materia*. Por eso establezco el principio de permanencia de la sustancia como un corolario de la ley de la causalidad. Tampoco podemos haber alcanzado *a posteriori* la convicción de la permanencia de la sustancia: por una parte, porque en la mayoría de los casos es imposible constatar empíricamente el estado de cosas; por otra, porque todo conocimiento empírico, obtenido por simple inducción, posee siempre una certeza meramente aproximativa, por lo tanto precaria y nunca incondicional: de ahí que también la seguridad de nuestra convicción acerca de aquel principio sea de clase y naturaleza totalmente distintas de la seguridad que tenemos acerca de la corrección de cualquier ley natural descubierta *empíricamente*; pues tiene una firmeza muy diferente, totalmente inconmovible y que nunca vacila. Eso se debe precisamente a que aquel principio expresa un conocimiento *trascendental*, es decir, tal que determina y fija *antes* de toda experiencia lo que es de algún modo posible en toda experiencia; pero justo de ese modo reduce el mundo de la experiencia en general a mero fenómeno cerebral. Incluso la más universal y menos sometida a excepción de todas las leyes naturales de otra clase, la de gravitación, es ya de origen empírico y por lo tanto no está garantizada su universalidad; por eso a veces es impugnada y surge la duda de si tiene validez más allá de nuestro sistema solar; y de hecho no faltan astrónomos que ocasionalmente recalcan los indicios y confirmaciones de la misma que se

descubren, poniendo así de manifiesto que la consideran meramente empírica. Sin embargo, se puede plantear la pregunta de si la gravitación también tendría lugar entre cuerpos que estuvieran separados por un vacío *absoluto*, o si dentro de un sistema solar estaría acaso mediada por un éter y por lo tanto no podría actuar entre estrellas fijas, lo cual solo se puede decidir empíricamente. Esto demuestra que aquí no nos las vemos con un conocimiento *a priori*. En cambio, si suponemos, como es lo más probable, que todo sistema solar se ha formado por la progresiva condensación de una nebulosa originaria de acuerdo con la hipótesis de Kant-Laplace, entonces no podemos pensar en ningún momento que aquella materia primigenia se haya originado de la *nada*, sino que nos vemos forzados a suponer que sus partículas existían antes en alguna parte y se han congregado; ello, precisamente porque el principio de permanencia de la sustancia es trascendental. Por lo demás, en mi *Crítica de la filosofía kantiana*, pp. 550 ss. de la segunda edición [3.ª ed., pp. 581 s.] he expuesto en detalle que *sustancia* es un simple sinónimo de *materia*, porque su concepto solo se puede hacer realidad en la materia y por eso tiene en ella su origen; y he demostrado en especial que aquel concepto se ha formado con una finalidad subrepticia. Ese carácter sempiterno de la materia que es conocido *a priori* (y denominado permanencia de la sustancia) es, como muchas otras verdades igualmente seguras, un fruto prohibido para los profesores de filosofía; por eso pasan a su lado a hurtadillas con una tímida mirada de soslayo.

De la infinita cadena de causas y efectos que dirige todos los *cambios* pero nunca se extiende más allá de ellos quedan intactos, precisamente por esa razón, dos seres: por un lado, como acabo de mostrar, la *materia* y, por otro, las *fuerzas naturales* originarias; aquella, porque es el *soporte* de todos los cambios o aquello *en lo que* estos se producen; estas, porque son aquello *en virtud de* lo cual son posibles los cambios o los efectos en general, aquello que otorga a las causas la causalidad, es decir, la capacidad de actuar, que estas reciben de aquellas fuerzas a modo de préstamo. Causa y efecto son los *cambios* vinculados en una sucesión necesaria en el tiempo: por el contrario, las fuerzas naturales en virtud de las cuales actúan todas las causas están exentas de todo cambio, por lo que, en

ese sentido, están fuera de todo tiempo; mas precisamente por eso están presentes siempre y en todas partes, son omnipresentes e inagotables, siempre dispuestas a manifestarse en cuanto se presenta la ocasión al hilo de la causalidad. La causa es siempre, al igual que su efecto, algo individual, un cambio particular: la fuerza natural, en cambio, es universal, inmutable, presente en todo tiempo y lugar. Por ejemplo, que el ámbar atraiga ahora la borra es el efecto: su causa es el frotamiento precedente y la aproximación actual del ámbar; y la *fuerza natural* que actúa en ese proceso y lo precede es la electricidad. En *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, § 26, pp. 153 s. [3.ª ed., pp. 160 s.] se encuentra explicado el tema a través de un detallado ejemplo. He mostrado ahí cómo en una larga cadena de causas y efectos aparecen y entran en juego sucesivamente las fuerzas naturales más diversas, con lo que se hace sumamente comprensible la diferencia entre causa y fuerza natural, entre el fenómeno efímero y la eterna forma de acción: y, dado que todo aquel extenso § 26 está dedicado a esa investigación, aquí es suficiente con señalar el tema brevemente. La *norma* que sigue una fuerza natural con relación a su *fenómeno* en la cadena de causas y efectos, es decir, el nexo que la vincula con esta, es la *ley natural*. La confusión de la fuerza natural con la causa es tan frecuente como perniciosa para la claridad del pensamiento. Parece incluso que antes de mí nunca se han diferenciado nítidamente esos conceptos, por muy necesario que ello sea. No solo se convierten las propias fuerzas naturales en causas, al decir: «la electricidad, la gravedad, etc., son causas», sino que algunos hasta las convierten en efectos cuando preguntan por la causa de la electricidad, la gravedad, etc., lo cual es absurdo. Algo totalmente distinto es, sin embargo, disminuir el número de fuerzas naturales reduciendo una a otra, tal como en nuestros días se reduce el magnetismo a la electricidad. Pero toda fuerza natural *auténtica*, es decir, realmente primigenia, incluyendo también toda propiedad química fundamental, es esencialmente una *qualitas occulta*, es decir, no es susceptible de una ulterior explicación física sino solo de una metafísica, esto es, que trasciende el fenómeno. Pero nadie ha llevado más lejos aquella confusión o, más bien, identificación de la fuerza natural con la causa, que *Maine de Biran*

en sus *Nouvelles considérations des rapports du physique au moral*; porque esa identificación es esencial a su filosofía. Aquí resulta curioso que, cuando él habla de causas, casi nunca escriba solamente *cause*, sino que siempre diga *cause ou force*; exactamente igual a como, según vimos en el § 8, Spinoza escribe *ratio sive causa* ocho veces en una página. Ambos, en efecto, son conscientes de que identifican dos conceptos dispares para, según las circunstancias, poder hacer valer uno o el otro: con este fin, se ven obligados a hacer continuamente presente la identificación al lector.–

Así pues, la causalidad, esa guía de todos y cada uno de los cambios, aparece en la naturaleza de *tres* formas distintas: como *causa* en el sentido más estricto, como *estímulo* y como *motivo*. En esa diversidad se basa justamente la verdadera y esencial distinción entre cuerpo inorgánico, planta y animal, y no en los rasgos externos anatómicos o químicos.

La *causalidad* [*Ursache*] **[66]** en el sentido más estricto es aquella según la cual ocurren todos los cambios en el reino *inorgánico*, es decir, aquellos efectos que constituyen el tema de la mecánica, de la física y de la química. Solo de ella vale la tercera ley de Newton: «Acción [*Wirkung*] y reacción son equivalentes», la cual afirma que el estado precedente (la causa) sufre un cambio de magnitud equivalente a la del que ha provocado (el efecto). Además, solo en esa forma de la causalidad es el grado del efecto siempre exactamente proporcional al grado de la causa, de modo que a partir de este se puede calcular aquel y viceversa.

La segunda forma de la causalidad es el *estímulo*: ella domina la vida orgánica en cuanto tal, es decir, la de las plantas, y la parte vegetativa, y por lo tanto inconsciente, de la vida animal, que de hecho es una vida vegetal. Se caracteriza por la ausencia de los rasgos de la primera forma. Así pues, aquí la acción y la reacción no son equivalentes y la intensidad del efecto no sigue en absoluto a la intensidad de la causa a lo largo de todos los grados: antes bien, la intensificación de la causa puede incluso convertir el efecto en su contrario.

La tercera forma de la causalidad es el *motivo*: bajo esa forma rige la vida propiamente animal, es decir, el *obrar* o las acciones

exteriores y producidas de forma consciente en todos los seres animales. El medio de los motivos es el *conocimiento*: por consiguiente, la receptividad para ellos requiere un intelecto. De ahí que el verdadero rasgo característico del animal sea el conocer, el representar. El animal se mueve como animal siempre tras un fin y objetivo, por lo que tiene que haberlo *conocido*: es decir, el fin se le ha de presentar como algo diferente de él mismo y de lo que, sin embargo, es consciente. Por consiguiente, el animal se ha de definir como «lo que conoce»: ninguna otra definición alcanza lo esencial; y quizá ninguna otra sea tampoco fundada. Si falta el conocimiento, falta también necesariamente el movimiento por motivos: entonces solo queda el movimiento por estímulos, la vida vegetal: por eso la irritabilidad y la sensibilidad son inseparables. Mas la forma de acción de un motivo es manifiestamente distinta de la de un estímulo: en concreto, su influjo puede ser muy breve e incluso no necesita ser más que momentáneo: pues su eficacia, a diferencia de la del estímulo, no tiene relación alguna con su duración, con la proximidad del objeto, ni otras cosas semejantes, sino que al motivo no le hace falta más que ser percibido para actuar; mientras que el estímulo siempre necesita el contacto, a menudo incluso la suscepción interna, pero siempre una cierta duración **[67]**.

Esta breve indicación sobre las tres formas de la causalidad es suficiente aquí. Su explicación detallada se encuentra en mi escrito de concurso sobre la libertad (pp. 30-34 de *Los dos problemas fundamentales de la ética* [2.ª ed., pp. 29-33]). Solo en una cosa hay que insistir aquí: es evidente que la diferencia entre causa, estímulo y motivo es la mera consecuencia del grado de *receptividad* de los seres; cuanto mayor es esta, de naturaleza más ligera puede ser el influjo: la piedra tiene que ser empujada; el hombre obedece a una mirada. Pero ambos son movidos por una causa suficiente, es decir, con igual necesidad. Pues la motivación no es más que la causalidad que pasa por el conocer: el intelecto es el medio de los motivos porque es el más alto grado de la receptividad. Pero con ello la ley de la causalidad no pierde absolutamente nada de su seguridad y rigor. El motivo es una causa y actúa con la misma necesidad que llevan consigo todas las causas. En el animal, cuyo intelecto es más simple y por ello solo proporciona el conocimiento del presente, aquella necesidad salta

fácilmente a la vista. El intelecto del hombre es doble: además del conocimiento intuitivo tiene también el abstracto, que no está ligado al presente: es decir, posee razón. Por eso tiene una capacidad de elección con clara conciencia: en efecto, él puede sopesar los motivos que se excluyen mutuamente, es decir, tentar el poder que tienen sobre su voluntad; y después el más fuerte le determina y su obrar se efectúa con la misma necesidad que el rodar de la bola empujada. Libertad de la voluntad significa (no la palabrería de los profesores de filosofía, sino) «*que a un hombre dado, en una situación dada, le son posibles dos acciones diferentes*». Pero que afirmar esto es completamente *absurdo* constituye una verdad tan segura y claramente demostrada como puede serlo cualquiera que rebase el ámbito de la matemática pura. La mencionada verdad se encuentra expuesta de la forma más clara, metódica y fundamentada, y además con especial consideración a los hechos de la conciencia con los que la gente ignorante se figura acreditar el anterior absurdo, en mi escrito de concurso *Sobre la libertad de la voluntad*, premiado por la Real Sociedad Noruega de las Ciencias. No obstante, ya Hobbes, Spinoza, Priestley, Voltaire y Kant **[68]** han enseñado en lo fundamental lo mismo. Pero, desde luego, eso no ha retenido a nuestros dignos profesores de filosofía de hablar de la libertad de la voluntad como cosa hecha, de manera despreocupada y como si nada hubiera ocurrido. ¿Para qué creen los señores que han existido por gracia de la naturaleza los grandes hombres mencionados? – para que *ellos* puedan vivir de la filosofía; – ¿no es verdad? – Pero después de que yo he expuesto el tema en mi escrito de concurso con mayor claridad de lo que se ha hecho nunca, y además con la sanción de una Real Sociedad que ha incorporado mi tratado a sus memorias, era el deber de los señores, teniendo en cuenta su ánimo, oponerse a ese pernicioso error y repugnante herejía, y refutarla con la mayor profundidad; y tanto más, teniendo en cuenta que yo, en el mismo volumen (*Problemas fundamentales de la ética*), dentro del escrito de concurso *Sobre el fundamento de la moral*, he demostrado que la razón práctica kantiana con su imperativo categórico, el cual siguen empleando los señores bajo el nombre de «ley moral» [*Sittengesetz*] como piedra angular de su banal sistema moral, es un supuesto totalmente

infundado y nulo; y lo he demostrado de forma tan clara e irrefutable, que ningún hombre que tenga una pizca de juicio puede seguir creyendo en aquella ficción cuando haya leído mi escrito. – «¡Pero puede que lo hayan hecho!» – ¡Se guardarán de andar por suelo resbaladizo! Callar, cerrar el pico, ese es todo su talento y su único medio contra el espíritu, el entendimiento, la seriedad y la verdad. En ninguno de los productos de su inútil emborronar aparecidos desde 1841 se menciona mi ética con una sola palabra, pese a que es sin discusión lo más importante que ha acontecido en la moral desde hace sesenta años: tan grande es su miedo de mí y mi verdad, que en ninguna de las revistas procedentes de universidades o academias se ha reseñado tan siquiera el libro. *Zitto, zitto* [69] que el público no note nada: esa es y sigue siendo toda su política. Sin duda, en el fondo de esa sagaz conducta se encuentra el instinto de autoconservación. Pues una filosofía que está dirigida sin reparos a la verdad, en medio de sistemas concebidos con mil miramientos por gentes que han sido nombradas para ello en razón de sus adecuadas opiniones, ¿no tendrá que jugar el papel de la olla de hierro entre las de barro? Su miserable miedo a mis escritos es miedo a la verdad. Cierto es que ya, por ejemplo, esa doctrina de la total necesidad de todos los actos de voluntad está en manifiesta contradicción con todas las suposiciones de la querida filosofía de rueca cortada al estilo judaico: pero eso no impugna aquella verdad estrictamente demostrada sino que, antes bien, es ella la que demuestra como un dato y un hito seguro, como un verdadero δός μοι ποῦ στῶ [70], la nulidad de toda aquella filosofía de rueca y la necesidad de una visión de la esencia del mundo y del hombre radicalmente distinta e incomparablemente más profunda; – da igual que sea compatible con las atribuciones de los profesores de filosofía o no.

§ 21
Aprioridad del concepto de causalidad. –Intelectualidad de la intuición empírica. –El entendimiento

En la filosofía de profesores de los profesores de filosofía encontraremos siempre que la intuición del mundo externo es asunto de los sentidos; a partir de ahí se sigue luego hablando largo y tendido sobre cada uno de los cinco sentidos. En cambio, no hablan de la intelectualidad de la intuición, esto es, de que en lo fundamental es obra del *entendimiento*, el cual, mediante la forma de la causalidad peculiar a él y las formas de la sensibilidad pura subyacentes a esta, es decir, el tiempo y el espacio, a partir de la burda materia de unas cuantas sensaciones en los órganos de los sentidos crea y produce por vez primera este mundo externo objetivo. Y, sin embargo, yo ya he planteado el tema en sus rasgos principales en la primera edición del presente tratado, del año 1813, en las páginas 53-55, y poco después, en 1816, lo he desarrollado por completo en mi tratado *Sobre la visión y los colores*; una exposición esta de cuya aprobación ha dado testimonio el Prof. Rosas, de Viena, dejándose inducir al plagio. Más detalles al respecto pueden verse en *Sobre la voluntad en la naturaleza*, p. 19 [2.ª ed., p. 14]. En cambio, los profesores de filosofía no han tomado nota ni de esa ni de otras grandes e importantes verdades, cuya exposición ha sido la tarea y el trabajo de toda mi vida, con el fin de que el género humano las haga suyas para siempre: a ellos no les gusta eso; no les conviene; no conduce a ninguna teología; ni siquiera está preparada para el adecuado adiestramiento de los estudiantes con vistas a los supremos fines del Estado; en resumen, no quieren aprender nada de mí y no ven lo mucho que de mí tendrían que aprender, a saber: todo lo que aprenderán de mí sus hijos, nietos y biznietos. En lugar de eso, cada uno de ellos toma asiento para enriquecer al público con sus originales pensamientos en una metafísica largamente explayada. Si el tener dedos le autoriza a ello, está autorizado. Pero, verdaderamente, tiene razón *Maquiavelo* cuando –al igual que dijera ya antes que él Hesíodo (Ἔργα, 293 [71]) – afirma: «Hay tres clases de cabezas: primero, las que alcanzan comprensión y entendimiento de las cosas por sus propios medios; luego, las que conocen lo correcto cuando otros se lo explican; por último, las que no son capaces de lo uno ni de lo otro» (*Il principe*, c. 22).–

Hay que estar dejado de la mano de todos los dioses para figurarse que el mundo intuitivo de ahí fuera, tal y como llena el

espacio en tres dimensiones, avanza en el inexorable curso del tiempo, a cada paso se rige por la ley de causalidad carente de excepción, pero en todos esos respectos obedece exclusivamente a las leyes que nosotros podemos enunciar antes de toda experiencia, – que un mundo tal, digo, existe ahí fuera de forma real, objetiva, y sin intervención nuestra, pero luego, mediante la simple afección sensorial, llega a nuestra mente, donde vuelve a existir igual que allí fuera. ¡Porque qué cosa tan miserable es la mera afección sensorial! Incluso en los más nobles órganos sensitivos no es más que un sentimiento local, específico, susceptible de alguna variedad dentro de su especie pero en sí mismo siempre subjetivo, que en cuanto tal no puede contener nada objetivo, esto es, nada semejante a una intuición. Pues la sensación de cualquier tipo es y sigue siendo un proceso en el organismo mismo y en cuanto tal está limitado al área debajo de la piel, por lo que en sí misma jamás puede contener nada que se ubique más allá de esa piel, es decir, fuera de nosotros. Puede ser agradable o desagradable –lo cual indica una relación con nuestra voluntad–, pero en ninguna sensación se encuentra nada objetivo. La afección en los órganos sensoriales se intensifica con la confluencia de las terminaciones nerviosas, se puede excitar fácilmente desde fuera gracias a la extensión y a la fina envoltura de las mismas, y además está abierta sobre todo a cualquier influjo especial –luz, sonido, aroma–: pero sigue siendo una simple sensación como cualquier otra del interior de nuestro cuerpo, y por tanto algo esencialmente subjetivo cuyos cambios llegan inmediatamente a la conciencia en la mera forma del sentido *interno*, es decir, solo del tiempo, o sea, sucesivamente. Solo cuando el *entendimiento* –una función, no de las delicadas terminaciones nerviosas aisladas, sino del cerebro, tan artística y enigmáticamente formado, que pesa tres y, excepcionalmente, hasta cinco libras–; como digo, solo cuando el entendimiento entra en acción y aplica su forma única y exclusiva, *la ley de la causalidad*, se produce una poderosa transformación, ya que de la sensación subjetiva resulta la intuición objetiva. En efecto, el entendimiento, en virtud de su forma peculiar, es decir, *a priori, antes* de toda experiencia (pues esta no es posible hasta ese momento), concibe la sensación dada del cuerpo como un *efecto* (una palabra esta que solo él entiende) que, en cuanto tal, ha de tener necesariamente una

causa. Al mismo tiempo, recurre al *espacio*, forma del sentido *externo* que se halla también predispuesta en el intelecto, es decir, en el cerebro, a fin de colocar aquella causa *fuera* del organismo: pues solo así surge para él la exterioridad, cuya posibilidad es precisamente el espacio; de modo que la intuición pura *a priori* ha de proporcionar el fundamento de la empírica. Como más adelante mostraré, en este proceso el entendimiento recurre a todos los datos de la intuición dada, hasta los más minuciosos, para conforme a ellos construir en el espacio la *causa* de la misma. Esta operación del entendimiento (por lo demás, negada expresamente por Schelling en el primer volumen de sus *Escritos filosóficos* de 1809, pp. 237-238, como también por Fries en su *Crítica de la razón*, vol. 1, pp. 52-56 y 290 de la primera edición) no es, sin embargo, discursiva o reflexiva, ni se efectúa *in abstracto* por medio de conceptos y palabras, sino que es intuitiva y totalmente inmediata. Pues solo a través de ella, por lo tanto en el entendimiento y para el entendimiento, se presenta el mundo corpóreo objetivo, real, que llena el tiempo en las tres dimensiones y que después cambia en el tiempo conforme a la misma ley de causalidad y se mueve en el espacio. – Por consiguiente, el entendimiento mismo ha de producir el mundo objetivo: no es que el mundo simplemente se introduzca en la mente, ya dispuesto de antemano, a través de los sentidos y las aberturas de sus órganos. Los sentidos, en efecto, no proporcionan más que la materia bruta que el entendimiento, por medio de las formas simples antes indicadas –espacio, tiempo y causalidad–, transforma en la concepción objetiva de un mundo corpóreo regulado legalmente. Según ello, nuestra cotidiana *intuición empírica* es *intelectual* y *a ella* le conviene el predicado que los farsantes filosóficos en Alemania han adjudicado a una presunta intuición de mundos soñados en los que su querido absoluto efectúa sus evoluciones. Pero ante todo quiero demostrar más de cerca el gran abismo que existe entre sensación e intuición, haciendo patente lo ruda que es la materia de la que nace esa hermosa obra.

En realidad, solo dos sentidos sirven a la intuición objetiva: el tacto y la vista. Únicamente ellos suministran los datos sobre cuya base el entendimiento hace surgir el mundo objetivo por medio del

proceso señalado. Los otros tres sentidos siguen siendo subjetivos en lo principal: pues, aunque sus sensaciones apuntan a una causa externa, no contienen ningún dato para determinar sus relaciones *espaciales*. Mas el *espacio* es la forma de toda intuición, es decir, *de aquella* aprehensión que es la única en la que propiamente se pueden presentar objetos. Por eso aquellos tres sentidos pueden servir para anunciar la presencia de los objetos que nos son conocidos por otras vías: pero sobre la base de sus datos no se puede llevar a cabo ninguna construcción espacial, es decir, ninguna intuición objetiva. A partir del olfato nunca podemos construir la rosa; y un ciego puede oír música toda su vida sin obtener la mínima representación objetiva de los músicos, los instrumentos o las vibraciones de aire. En cambio, el oído posee su más alto valor en cuanto medio del lenguaje, por lo que es el sentido de la *razón*, cuyo nombre incluso procede de él; y luego, en cuanto medio de la música, único camino para comprender complicadas relaciones numéricas, no meramente *in abstracto*, sino inmediatamente, esto es, *in concreto*. Pero el tono no indica nunca relaciones espaciales, así que jamás conduce a la naturaleza de su causa, sino que nos quedamos parados en él mismo: por eso no constituye dato alguno para el entendimiento que construye el mundo objetivo. Solo las sensaciones del tacto y la vista son datos de tal clase: por eso un ciego sin manos ni pies podría construirse *a priori* el espacio en toda su regularidad, pero del mundo objetivo no obtendría más que una representación muy confusa. Sin embargo, lo que el tacto y la vista proporcionan no es en modo alguno la intuición, sino solamente la ruda materia para ella: pues las sensaciones de esos sentidos están tan lejos de contener la intuición que no tienen ningún parecido con las propiedades de las cosas que se nos presentan por medio de ellas, tal y como enseguida mostraré. Pero aquí hemos de separar con nitidez lo que realmente pertenece a la sensación de aquello que el intelecto ha añadido en la intuición. Al principio eso es difícil; porque estamos tan acostumbrados a pasar inmediatamente desde la sensación a su causa, que esta se nos presenta sin que observemos en y por sí misma la sensación que aquí, por así decirlo, proporciona las premisas para aquella conclusión del entendimiento.

Ante todo el tacto y la vista tienen cada uno sus propias

ventajas; de ahí que se apoyen mutuamente. La vista no requiere contacto, ni siquiera proximidad: su campo es inmenso, llega hasta las estrellas. Además siente los más finos matices de la luz, la sombra, el color y la transparencia: así que ofrece al entendimiento una multitud de datos sutilmente determinados a partir de los cuales, tras haber adquirido práctica, construye y enseguida se representa intuitivamente la figura, tamaño, distancia e índole de los cuerpos. El tacto, en cambio, está ligado al contacto, pero ofrece unos datos tan certeros y variados que es el sentido más básico. Las percepciones de la vista se refieren en último término al tacto; de hecho, la vista se ha de considerar un tacto imperfecto, pero que llega a lo lejos y se sirve de los rayos luminosos como de largas varas táctiles: justo por eso está expuesta a muchos engaños, ya que está limitada a las cualidades mediadas por la luz, así que es unilateral, mientras que el tacto proporciona con total inmediatez los datos para conocer el tamaño, figura, dureza, blandura, sequedad, humedad, tersura, temperatura, etc.; para ello se apoya, por una parte, en la forma y movilidad de los brazos, las manos y los dedos, de cuya posición al palpar extrae el entendimiento los datos para la construcción espacial de los cuerpos; y, por otra, en la fuerza muscular, mediante la cual conoce el peso, solidez, resistencia o fragilidad de los cuerpos: todo ello, con la mínima posibilidad de engaño.

Con todo, esos datos no ofrecen todavía ninguna intuición, sino que esta queda como obra del entendimiento. Si yo presiono la mesa con la mano, en la sensación que de ahí obtengo no se encuentra en absoluto la representación de la sólida cohesión de las partes de esa masa ni nada parecido; antes bien, solo cuando mi entendimiento pasa de la sensación a su causa es cuando se construye un cuerpo que posee las propiedades de la solidez, la impenetrabilidad y la dureza. Si estando a oscuras pongo mi mano en una superficie o agarro una bola de unas tres pulgadas de diámetro, en ambos casos son las mismas partes de la mano las que sienten la presión: es únicamente a partir de la distinta postura que adopta mi mano en uno u otro caso como mi entendimiento construye la figura del cuerpo cuyo contacto constituye la causa de la sensación; y confirma dicha figura al hacer yo variar los puntos de contacto. Cuando un ciego de nacimiento palpa un cuerpo

cúbico, las sensaciones de la mano son totalmente uniformes e idénticas en todos los lados y direcciones: aunque los cantos opriman una pequeña parte de la mano, no se encuentra en esas sensaciones absolutamente nada que se asemeje a un cubo. Pero su entendimiento realiza la inferencia inmediata e intuitiva desde la resistencia sentida a su causa, que se presenta entonces como cuerpo sólido; y a partir de los movimientos que ejecutan sus brazos al palpar mientras la sensación de las manos sigue siendo la misma, construye la figura cúbica del cuerpo dentro del espacio conocido por él *a priori*. Si no llevara ya consigo la representación de una causa y un espacio junto con las leyes de estos, en modo alguno podría resultar de aquella sensación sucesiva de su mano la imagen de un cubo. Si hacemos pasar una cuerda por su mano cerrada, como causa del rozamiento y su duración en esa posición de su mano construirá un cuerpo largo y de forma cilíndrica que se mueve en una dirección uniforme. Pero de aquella simple sensación de su mano no podría surgir en modo alguno la representación del movimiento, es decir, del cambio de lugar en el espacio a través del tiempo: pues algo así no puede ubicarse en ella ni puede jamás generarlo ella sola. Por el contrario, su entendimiento ha de llevar consigo, con anterioridad a toda experiencia, las intuiciones del tiempo y del espacio, y con ellas la posibilidad del movimiento; y en no menor medida ha de contener la representación de la causalidad, para pasar desde la sensación dada de manera meramente empírica hasta una causa de esta, y construir luego dicha causa como un cuerpo que se mueve y tiene la figura señalada. Pues ¡qué grande es la distancia entre la simple sensación en la mano y las representaciones de la causalidad, la materialidad y el movimiento en el espacio mediado por el tiempo! La sensación de la mano, aun en diferente contacto y posición, es algo demasiado uniforme y pobre en datos como para que sea posible construir a partir de ella la representación del espacio con sus tres dimensiones y la de la acción de unos cuerpos sobre otros junto con las propiedades de la extensión, impenetrabilidad, cohesión, figura, dureza, blandura, reposo y movimiento: en suma, el fundamento del mundo objetivo; antes bien, eso solamente resulta posible porque en el intelecto mismo están ya preformados el espacio en cuanto forma de la intuición, el tiempo como forma del cambio y la ley de la

causalidad como reguladora de la ocurrencia de los cambios. La existencia de esas formas dispuestas ya con anterioridad a toda experiencia es lo que constituye el intelecto. Desde el punto de vista fisiológico es una función del cerebro, que no la aprende de la experiencia al igual que el estómago no aprende a digerir ni el hígado a secretar bilis. Solo así resulta explicable que algunos ciegos de nacimiento consigan un conocimiento de las relaciones espaciales tan completo que con él suplen en buena medida la carencia de vista y llevan a cabo tareas asombrosas, como es el caso de *Saunderson*, ciego desde la infancia, que hace cien años enseñó Matemáticas, Óptica y Astronomía en Cambrigde. (Diderot ofrece un informe detallado sobre *Saunderson* en *Lettre sur les aveugles*). Y justo del mismo modo se puede explicar el caso contrario de *Eva Lauk*, la cual, nacida sin brazos ni piernas, con la sola vista alcanzó una correcta intuición del mundo externo con la misma prontitud que los demás niños. (Un informe sobre ella se encuentra en *El mundo como voluntad y representación*, vol. 2, cap. 4.) Así pues, todo eso demuestra que tiempo, espacio y causalidad no llegan a nosotros a través de la vista ni del tacto, ni proceden en absoluto de fuera, sino que poseen un origen interno y, por lo tanto, no empírico sino intelectual; de donde se sigue a su vez que la intuición del mundo corpóreo es en esencia un proceso intelectual, una obra del entendimiento, al cual la afección sensorial solamente le suministra el motivo y los datos a los que se aplica en cada caso particular.

Quisiera ahora demostrar lo mismo con respecto al sentido de la vista. Lo inmediatamente dado se limita aquí a la sensación de la retina, la cual, aunque admite una gran variedad, se reduce a la impresión de la claridad y la oscuridad junto con sus grados intermedios, y a la de los colores propiamente dichos. Esa sensación es totalmente subjetiva, es decir, no existe más que en el interior del organismo y bajo la piel. Sin el entendimiento solo tendríamos conciencia de aquellas impresiones como modificaciones especiales y variadas de nuestra sensación ocular, sin semejanza alguna con la figura, posición, proximidad o lejanía de las cosas exteriores a nosotros. Pues en la visión lo que la *sensación* proporciona no es más que una afección variada de la retina, semejante en todo a la visión de una paleta con numerosas manchas multicolores: y eso no

es más que lo que quedaría en la conciencia de un hombre al que, hallándose ante un rico y extenso panorama, de repente se le privara de entendimiento, acaso por una parálisis cerebral, pero dejando que conservase la sensación: pues esa era la materia bruta con la que hace un momento construyó aquella intuición.

El hecho de que el entendimiento pueda producir este mundo visible, tan inagotablemente rico y multiforme, a partir de una materia tan limitada como la claridad, la oscuridad y el color, a través de una función tan simple como la referencia del efecto a la causa y con la ayuda de la forma intuitiva del espacio que le acompaña, ese hecho, digo, se basa ante todo en la ayuda que le ofrece la sensación misma. Dicha ayuda consiste, primero, en que la retina, en cuanto superficie, admite una yuxtaposición de impresiones; segundo, en que la luz actúa siempre en línea recta y también en el ojo mismo se refracta en forma rectilínea; y, por último, en que la retina posee la capacidad de sentir inmediatamente también la dirección en la que es afectada por la luz, lo cual solo se puede explicar porque el rayo luminoso penetra en el grosor de la retina. Pero con eso logra que la simple impresión indique ya la dirección de su causa, es decir, señale directamente el lugar del objeto que emite o refleja la luz. Sin embargo, el tránsito a ese objeto como causa presupone ya el conocimiento de la relación causal, como también el de las leyes del espacio: de ambos está equipado el *intelecto*, que también aquí ha de crear la intuición a partir de la mera sensación. Pero quisiera examinar aquí más de cerca su proceder.

Lo primero que hace es volver a poner derecha la impresión del objeto que llega a la retina invertida, con lo de abajo arriba. Es sabido que aquella inversión original se debe a que cada punto del objeto visible emite sus rayos en línea recta hacia todos lados, y los rayos que vienen de su extremo superior se cruzan en la estrecha abertura de la pupila con los que vienen del extremo inferior, con lo que estos llegan por arriba, y aquellos, por abajo, del mismo modo que los que proceden de la derecha llegan por el lado izquierdo [72]. El aparato refractor ubicado en la parte trasera del ojo, es decir, *humor aqueus, lens et corpus vitreum* [73], sirve únicamente para concentrar los rayos luminosos procedentes del objeto de tal modo que encuentren sitio en el exiguo espacio de la retina. Si el ver

consistiera en un mero sentir, percibiríamos la impresión del objeto del revés, dado que así la recibimos: pero luego la percibiríamos como algo que se encuentra en el interior del ojo, ya que nos quedamos anclados en la sensación. Mas lo que en realidad ocurre es que el entendimiento irrumpe enseguida con su ley causal, refiere el efecto sentido a su causa, obtiene de la sensación el dato de la dirección en la que entró el rayo luminoso y así lo sigue hacia atrás en ambas líneas, hasta llegar a la causa: por eso ahora el entrecruzamiento se vuelve a recorrer por el camino inverso, con lo que la causa se presenta en el exterior, como objeto en el espacio, y derecha, es decir, en la posición en la que emite los rayos luminosos y no en la que estos llegaron. (Véase figura 1.) – Que se trata de un asunto puramente intelectual que excluye todas las razones explicativas de otra clase, en concreto, las fisiológicas, lo confirma también el hecho de que cuando uno mete la cabeza entre las piernas o se tiende en una cuesta con la cabeza hacia abajo, no ve las cosas invertidas sino totalmente derechas, aun cuando la parte de la retina a la que habitualmente afecta la parte inferior de las cosas es afectada ahora por la parte superior, y todo está al revés, excepto el entendimiento.

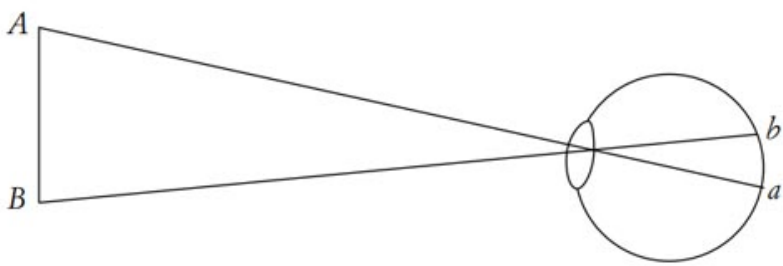


Figura 1

Lo segundo que hace el entendimiento cuando transforma la sensación en intuición es convertir lo doblemente sentido en algo intuido de forma simple; porque cada ojo recibe por sí mismo, e incluso en una dirección algo distinta, la impresión del objeto; sin embargo, este se presenta como uno solo, cosa que solo puede ocurrir en el entendimiento. El proceso mediante el que eso se lleva a cabo es el siguiente: nuestros ojos no ven en paralelo más que a lo

lejos, es decir, por encima de doscientos pies: en los demás casos dirigimos ambos al objeto que hemos de examinar, con lo que convergen, y las dos líneas trazadas desde cada ojo al punto fijo del objeto cierran en este un *ángulo* que se llama ángulo *óptico*, y las líneas, ejes ópticos [*Augenaxen*]. Cuando el objeto se halla directamente ante nosotros, esas líneas inciden exactamente en el medio de la retina y, por lo tanto, en dos *puntos que se corresponden* con exactitud en cada ojo. Entonces el entendimiento, que siempre busca la *causa* de todo, conoce que, aunque aquí la impresión es doble, procede de *un* solo punto externo, así que se basa en *una* sola causa: por consiguiente, esa causa se presenta como objeto y como simple. Pues todo lo que intuimos lo intuimos como *causa*, como causa de un efecto sentido y, por lo tanto, *en el entendimiento*. No obstante, puesto que no captamos solo un punto, sino una considerable superficie del objeto con los dos ojos, y además la percibimos como algo simple, hay que proseguir algo más con la explicación ofrecida. Lo que en el objeto se encuentra al lado de aquel vértice del ángulo óptico no lanza ya sus rayos directamente al punto medio de la retina, sino también al lado de este, aunque en ambos ojos al mismo lado de la retina, por ejemplo, a la izquierda: de ahí que los lugares a los que alcanzan esos rayos sean *lugares simétricamente correspondientes* u *homólogos*, exactamente igual que los puntos medios. El entendimiento llega pronto a conocerlos y extiende también a ellos la anterior regla de su captación causal; por lo tanto, no solo los rayos luminosos que inciden en el punto medio de cada retina, sino también los que alcanzan los restantes lugares *simétricamente correspondientes* de ambas retinas, los refiere a un mismo punto que los emite en el objeto, así que intuye todos esos puntos, y por tanto todo el objeto, como *simple*. Hay que observar aquí que no es el lado externo de una retina el que se corresponde con el lado externo de la otra y el lado interno con el interno, sino el lado derecho de la retina derecha con el lado derecho de la otra, y así sucesivamente; es decir, que no hay que entender el asunto en sentido fisiológico sino geométrico. En *Optics*, de Robert Smith, y en parte también en la traducción alemana de Kästner, de 1755, se encuentran figuras claras y variadas que ilustran ese proceso y todos los fenómenos

conectados con él. Yo solamente he ofrecido *una*, la figura 2, que en realidad presenta un caso especial que hemos de citar más adelante, pero también puede servir para explicar la totalidad del tema si se prescinde por completo del punto R. Según ella, dirigimos los dos ojos al objeto siempre de forma simétrica, a fin de alcanzar los rayos procedentes de los mismos puntos con los correspondientes lugares simétricos de ambas retinas.

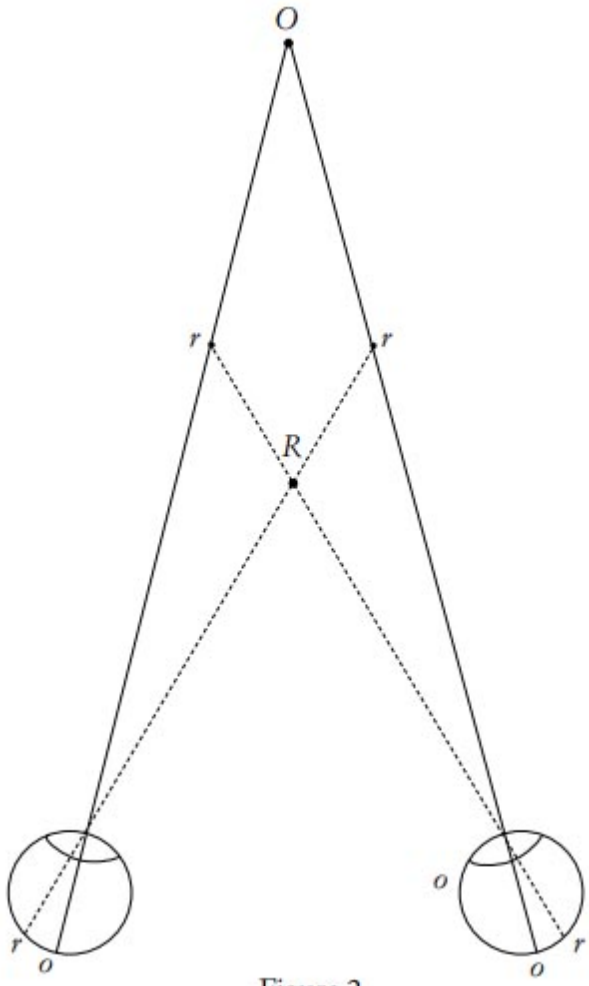


Figura 2

Al moverse los ojos a los lados, arriba, abajo y en todas

direcciones, el punto del objeto que antes alcanzaba el punto medio de cada retina llega a un lugar distinto cada vez, pero que en ambos ojos es siempre homólogo y correlativo con el del otro. Cuando inspeccionamos un objeto (*perlustrare*), paseamos los ojos aquí y allá a fin de poner en contacto sucesivamente cada uno de sus puntos con el centro de la retina, que es el que mejor ve, así que palpamos el objeto con los ojos. A partir de aquí resulta claro que la visión simple con dos ojos es en el fondo como la palpación de un cuerpo con diez dedos, cada uno de los cuales recibe una impresión distinta y además en distinta dirección, si bien el entendimiento conoce el conjunto de las impresiones como procedentes de un cuerpo cuya figura y tamaño aprehende de acuerdo con ellas, al tiempo que lo construye en el espacio. A esto se debe el que un ciego pueda ser escultor: uno de ellos fue el famoso Joseph Kleinhanns[74], ciego desde su quinto año de vida, que murió en Tirol en el año 1853. Pues la intuición se produce siempre a través del entendimiento; da igual de qué sentido reciba los datos.

Cuando palpo una bola con los dedos cruzados, enseguida creo sentir dos bolas, ya que mi entendimiento, que se remonta a la causa y la construye conforme a las leyes del espacio, al suponer que los dedos están en su lugar natural, ha de atribuir dos superficies de la bola, que tocan al mismo tiempo los lados externos del dedo medio y el índice, a dos bolas diferentes; del mismo modo, un objeto que veo me parecerá doble si mis ojos, al no converger simétricamente, no cierran el ángulo óptico en *un* punto del mismo sino que cada uno lo mira en un ángulo diferente, es decir, cuando bizqueo. Pues entonces los rayos procedentes de *un* punto del objeto no afectarán ya a los lugares que se corresponden simétricamente en ambas retinas y que mi entendimiento ha llegado a conocer mediante una experiencia continuada, sino a lugares totalmente distintos que solo podrían ser afectados por cuerpos distintos si los ojos estuvieran en posición simétrica; por eso veo ahora *dos* objetos: porque la intuición se produce por el entendimiento y en el entendimiento. – Lo mismo ocurre también sin bizquear, en concreto, cuando dos objetos están ante mí a diferente distancia y yo miro al más lejano, es decir, cierro el ángulo óptico en él: entonces los rayos procedentes del objeto más próximo no afectarán a lugares simétricamente correspondientes en

ambas retinas, por lo que el entendimiento los atribuirá a dos objetos, es decir, que veré doble el objeto más cercano. (Véase sobre esto la figura 2.) En cambio, si cierro en este último el ángulo óptico mirándolo fijamente, entonces, por la misma razón, el objeto más alejado se me aparecerá doble. Para probar esto basta simplemente con sostener un lápiz a dos pies delante del ojo y mirar alternativamente a él y a otro objeto que se encuentra alejado por detrás.

Pero lo más hermoso es que podemos hacer también el experimento inverso, de tal modo que tenemos dos objetos reales en línea recta y cerca de los dos ojos abiertos, pero no vemos más que *uno*; lo cual demuestra de forma contundente que la intuición no se encuentra en absoluto en la afección sensorial sino que se produce por un acto del entendimiento. Unamos dos tubos de cartón de unas ocho pulgadas de largo y una pulgada y media de diámetro en forma perfectamente paralela, al estilo de un telescopio binocular, y fijemos una moneda delante de la abertura de cada uno. Si ahora ponemos el otro extremo delante de los ojos y miramos, percibiremos *una* sola moneda rodeada de *un* tubo. Pues los dos ojos, forzados por los tubos a una posición totalmente paralela, son afectados por ambas monedas de manera plenamente uniforme justo en el centro de la retina y en los lugares que la rodean y que, por consiguiente, se corresponden simétricamente entre sí; por eso el entendimiento, al suponer la posición convergente de los ejes ópticos que en otros casos se da usual y hasta necesariamente en los objetos cercanos, admite un solo objeto como causa de la luz así reflejada, es decir, lo ve como uno solo: así de inmediata es la aprehensión causal del entendimiento.

No hay aquí espacio para refutar individualmente las explicaciones fisiológicas de la visión simple que se han ensayado. Pero su falsedad se desprende ya de las siguientes consideraciones: 1) si el asunto se debe a una conexión orgánica, los lugares que se corresponden entre sí en ambas retinas, de los que como se ha demostrado depende la visión simple, tendrían que ser homólogos en sentido *orgánico*: pero, como ya se mencionó, lo son únicamente en sentido *geométrico*. Pues orgánicamente se corresponden entre sí los dos ángulos oculares internos y los dos externos, junto con todo lo relativo a ellos: por el contrario, para obtener la visión simple el

lado derecho de la retina derecha se ha de corresponder con el lado derecho de la retina izquierda, y así sucesivamente, según se desprende irrefutablemente de los fenómenos citados. Precisamente porque el asunto es intelectual, solo los animales más inteligentes, es decir, los mamíferos superiores, y luego también las aves rapaces, sobre todo los búhos, entre otros muchos, tienen los ojos dispuestos de modo que los ejes ópticos de ambos puedan dirigirse a un solo punto. 2) La hipótesis planteada por primera vez por Newton (*Optics*, querry 15th)[75] sobre la convergencia o cruzamiento parcial de los nervios ópticos antes de su entrada en el cerebro es falsa ya por el simple hecho de que entonces la visión doble por estrabismo sería imposible: además, ya Vesalio y Cesalpino[76] citaron casos anatómicos en los que no hubo cruce ni aun contacto alguno entre los nervios ópticos y, no obstante, los sujetos tenían visión simple. Por último, contra aquel cruce de las impresiones habla el hecho de que si mantenemos el ojo derecho firmemente cerrado y miramos al sol con el izquierdo, después tendremos una persistente visión deslumbrada solo en el ojo izquierdo, nunca en el derecho, o *viceversa*.

El tercer modo en que el entendimiento convierte la sensación en intuición estriba en construir los cuerpos a partir de las meras superficies hasta ahora obtenidas, es decir, en añadir la tercera dimensión, juzgando causalmente la extensión de los cuerpos en la misma, en el espacio conocido por él *a priori*, de acuerdo con la clase de efecto que ejercen sobre el ojo y las gradaciones de la luz y la sombra. En efecto, aunque los objetos llenan el espacio en las tres dimensiones, no pueden actuar sobre el ojo más que en dos: debido a la naturaleza del órgano, la sensación visual es meramente planimétrica, no estereométrica. Todo lo estereométrico de la intuición es añadido solamente por el entendimiento: los únicos datos con los que cuenta para ello son la dirección en la que el ojo recibe la impresión, los límites de esta y los diferentes grados de claridad y oscuridad, datos estos que señalan inmediatamente a sus causas y por los que sabemos si, por ejemplo, tenemos ante nosotros un disco o una bola. Esa operación del entendimiento, al igual que las anteriores, es ejecutada de forma tan inmediata y rápida que lo único de lo que somos conscientes en ella es de su resultado. Precisamente por eso el dibujo en perspectiva es una tarea tan

difícil, que solo se puede resolver según principios matemáticos y ha de ser aprendida primero, si bien no tiene otra cosa que hacer más que representar la sensación visual tal y como se presenta en forma de dato a esa tercera operación del entendimiento; es decir, a la sensación visual en su extensión meramente planimétrica, con *dos* dimensiones solamente, a las cuales, junto con los datos ya mencionados existentes en ellas, el entendimiento añade después la tercera dimensión, tanto en la visión del dibujo como de la realidad. Un dibujo de tal clase es de hecho una escritura que, como la impresa, todos pueden leer pero pocos escribir; porque nuestro entendimiento intuitivo solamente capta el efecto para construir la causa a partir de él, pero luego, obtenida esta, prescinde por completo de él. Por eso reconocemos al instante una silla, por ejemplo, en todas las posiciones y lugares posibles; pero dibujarla en alguna de ellas es asunto de aquel arte que hace abstracción de esa tercera operación del entendimiento y únicamente presenta al espectador los datos de la misma para que él la ejecute. En eso consiste ante todo el arte del dibujo proyectivo, como se dijo, pero luego también, en un sentido amplio, el arte de la pintura. El cuadro ofrece líneas trazadas según reglas de la perspectiva, puntos claros y oscuros en conformidad con el efecto de la luz y la sombra, y, por último, manchas coloreadas cuya cualidad e intensidad se han aprendido de la experiencia. El espectador lo lee, atribuyendo a efectos semejantes las causas habituales. El arte del pintor consiste en saber retener con discernimiento [77] [*Besonnenheit*] los datos de la sensación visual tal y como son *antes* de esa tercera operación del entendimiento, mientras que los demás los echamos fuera en cuanto hacemos de ellos el uso mencionado, sin grabarlos en nuestra memoria. Conoceremos con mayor detalle esta tercera operación del entendimiento que hemos examinado cuando pasemos ahora a la cuarta, que la ilustra por guardar gran afinidad con ella.

En efecto, esa cuarta operación del entendimiento consiste en el conocimiento de la distancia a la que están los objetos de nosotros: mas esa no es la tercera dimensión de la que antes se habló. Como ya se dijo, la sensación visual nos proporciona la *dirección* en la que se encuentran los objetos, pero no su *distancia*, es decir, no su lugar. Así pues, la distancia ha de ser averiguada por el

entendimiento, por lo que tiene que inferirse de determinaciones puramente *causales*. La más destacada de estas es el *ángulo visual* bajo el que se presenta el objeto: no obstante, dicho ángulo es siempre ambiguo y no puede decidir nada por sí solo. Es como una palabra de dos significados: hay que extraer del contexto lo que se quiere decir con ella. Pues con un ángulo visual semejante un objeto puede ser pequeño y cercano o grande y lejano. Solo cuando conocemos ya su tamaño por otras vías podemos conocer su distancia a partir del ángulo visual; como también, a la inversa, cuando este es conocido por otra vía podemos conocer su tamaño. En la disminución del ángulo visual como consecuencia de la lejanía se basa la perspectiva lineal, cuyos principios fundamentales pueden aquí deducirse fácilmente. En efecto, dado que nuestra capacidad visual alcanza a todos lados por igual, en realidad lo vemos todo como una esfera hueca en cuyo centro se encontraría el ojo. En primer lugar, esa esfera tiene un número infinito de círculos que la cortan por la mitad en todas direcciones, y los ángulos cuyas medidas resultan de las partes de esos círculos son los ángulos visuales posibles. En segundo lugar, esa esfera aumenta o disminuye según supongamos sus radios más largos o más cortos, por lo que también podemos pensarla como compuesta de un número infinito de esferas concéntricas y transparentes. Puesto que todos los radios divergen, esas esferas huecas concéntricas son más grandes en la medida en que se hallan más lejos de nosotros; y con ellas crecen los grados de los círculos que las cortan y, por lo tanto, también la verdadera magnitud de los objetos que ocupan esos grados. De ahí que tales objetos sean más grandes o más pequeños según ocupen una parte igual —por ejemplo, 10.º— de una esfera mayor o menor mientras su ángulo visual sigue siendo el mismo en ambos casos, por lo que queda sin decidir si lo que el objeto ocupa son 10.º de una esfera de dos millas o de diez pies de diámetro. Si, por el contrario, nos consta el tamaño de ese objeto, el número de grados que ocupe disminuirá en la medida en que la esfera hueca en la que lo coloquemos sea más lejana y, por lo tanto, mayor: y en igual medida se estrechan también todos sus límites. De aquí se sigue la regla fundamental de toda perspectiva: puesto que, de acuerdo con lo dicho, los objetos y sus espacios intermedios han de decrecer en proporción constante a la distancia, con lo que todos los límites se

contraen, el resultado será que al aumentar la distancia todo lo que está por encima de nosotros baja, todo lo que está por debajo sube y todo lo que se encuentra a los lados se aproxima. En la medida en que tengamos ante nosotros una secuencia ininterrumpida de objetos visiblemente conectados, podemos sin duda conocer la distancia a partir de esa convergencia progresiva de todas las líneas, es decir, de la perspectiva lineal. En cambio, a partir del mero ángulo visual por sí solo no podemos, sino que en tal caso el entendimiento ha de recurrir a otro dato que le sirva, por así decir, de comentario del ángulo visual, al señalar de forma más precisa la parte que la distancia toma en él. Los datos de esa clase son principalmente cuatro, que detallaré ahora más de cerca. Gracias a ellos sucede que, incluso cuando me falta la perspectiva lineal, aunque un hombre que estuviera a cien pies ante mí se me apareciese en un ángulo visual veinticuatro veces más pequeño que si estuviera a dos pies delante de mí, yo, sin embargo, en la mayoría de los casos captaría al instante su tamaño de forma correcta; lo cual demuestra de nuevo que la intuición es intelectual y no meramente sensual. –Una especial e interesante prueba del fundamento de la perspectiva lineal aquí expuesto, como también de la intelectualidad de la intuición en general, es la siguiente: si yo, a consecuencia de haber mirado largamente un objeto coloreado de un determinado contorno —por ejemplo, una cruz roja— tengo a la vista su espectro cromático fisiológico, es decir, una cruz verde, esta me parecerá más grande cuanto más alejada esté la superficie en que la ubico, y más pequeña cuanto más próxima se encuentre esta. Pues el espectro mismo ocupa una parte determinada e invariable de mi retina: el lugar que fue antes excitado por la cruz roja; así que, al ser esa excitación proyectada hacia fuera, es decir, concebida como efecto de un objeto externo, el espectro crea un ángulo visual de este dado de una vez por todas, supongamos que de dos grados. Si ahora traslado el espectro (aquí, donde falta todo comentario al ángulo visual) a una superficie lejana con la que lo identifico inevitablemente en cuanto perteneciente a su efecto, entonces los dos grados que ocupa son de una esfera muy lejana, es decir, muy grande, por lo que la cruz es grande; si, por el contrario, proyecto el espectro a un objeto cercano, entonces llena dos grados de una pequeña esfera, por lo que es pequeño. En ambos casos la

intuición resulta plenamente objetiva, exactamente igual que la de un objeto externo; y así, al proceder de una razón totalmente subjetiva (el espectro, excitado de modo totalmente distinto), da pruebas de la intelectualidad de toda intuición objetiva. – Sobre este hecho (que recuerdo vivamente y con todo detalle haber sido yo el primero en observar, en el año 1815) encontramos en los *Comptes rendus* del 2 de agosto de 1858 un artículo del Sr. Séguin, que pone el asunto sobre la mesa como un nuevo descubrimiento y ofrece toda clase de explicaciones tontas y retorcidas del mismo. Los señores *illustres confrères* [78] acumulan en toda ocasión un experimento sobre otro, y cuanto más complicado, mejor. ¡Solo *expérience*! es su lema: pero muy raramente se puede encontrar un poco de reflexión cabal y sincera sobre los fenómenos observados: *expérience, expérience*! y tontos disparates para acompañarla.

Así pues, entre los mencionados datos subsidiarios que proporcionan el comentario a un ángulo visual dado se encuentran, en primer lugar, las *mutationes oculi internae* [79], en virtud de las cuales el ojo adapta su aparato refractivo óptico a las diversas distancias mediante el aumento o disminución de la refracción. Mas todavía no está decidido en qué consisten esas modificaciones desde el punto de vista fisiológico. Se las ha buscado en el aumento de la convexidad, bien de la *cornea* o bien de la *lens* [80]: pero a mí me resulta más probable la teoría más reciente, aunque en lo fundamental formulada ya por Kepler, según la cual en la visión lejana el cristalino retrocede, mientras que en la cercana se adelanta y así se vuelve más convexo por la presión lateral: el proceso sería así análogo al mecanismo de los gemelos de ópera. Esta teoría se halla expuesta en detalle en el tratado de A. Hueck *El movimiento del cristalino*, de 1841. En todo caso, de esos cambios internos del ojo tenemos, si no una clara percepción, sí una cierta sensación, y la utilizamos inmediatamente para calcular la distancia. Pero, dado que aquellos cambios solo sirven para hacer posible una visión completamente clara a una distancia de entre unas siete pulgadas hasta unos dieciséis pies, el mencionado dato solo puede ser aplicado por el entendimiento dentro de esa distancia.

Más allá de ella encuentra aplicación, en cambio, el segundo dato: el *ángulo óptico*, que antes se explicó al hablar de la visión

simple, formado por los dos ejes ópticos. Está claro que dicho ángulo es más pequeño cuanto más alejado se halla el objeto y mayor cuanto más cerca está. Esa distinta dirección de cada ojo no se da sin una cierta sensación ligera que, sin embargo, solo llega a ser consciente cuando el entendimiento la emplea como dato a la hora de juzgar intuitivamente la distancia. Además, ese dato no solo permite conocer la distancia, sino también el *lugar* exacto del objeto, gracias a la paralaje de los ojos, consistente en que cada uno de ellos ve el objeto en una dirección algo distinta, y por eso parece que se mueve cuando cerramos un ojo. De ahí que con un ojo cerrado no nos resulte fácil despabilar una vela, porque ese dato nos falta. Pero cuando el objeto está a doscientos pies de distancia o más, los ojos toman direcciones paralelas, así que el ángulo óptico desaparece por completo; de modo que ese dato solo es válido dentro de la distancia mencionada.

Por encima de esta el entendimiento recurre a la *perspectiva aérea*, que le indica una mayor distancia a través del creciente apagamiento de los colores, la aparición del azul físico delante de todos los objetos oscuros (de acuerdo con la teoría de los colores de Goethe, plenamente verdadera y correcta) y el desvanecimiento de los contornos. En Italia este dato es manifiestamente débil a causa de la gran transparencia del aire; por eso allí nos induce fácilmente a engaño: por ejemplo, Tívoli visto desde Frascati parece muy cercano. En cambio, en la niebla, que constituye un incremento anómalo de ese dato, todos los objetos nos parecen más grandes porque el entendimiento los supone más alejados.

Por último, nos queda la estimación de la distancia por medio de la magnitud de los objetos ubicados en medio, tales como campos, ríos, bosques, etc., magnitud que conocemos intuitivamente. Es aplicable únicamente en caso de una conexión ininterrumpida, esto es, a los objetos terrestres y no a los celestes. En general estamos más ejercitados en utilizarla en dirección horizontal que perpendicular; de ahí que la esfera ubicada en una torre de doscientos pies de alto nos parezca mucho más pequeña que si estuviera en tierra a doscientos pies de nosotros; pues en este último caso calculamos la distancia con mayor corrección. Siempre que tengamos hombres a la vista de tal modo que entre ellos y nosotros quede un gran trecho oculto, nos parecerán llamativamente

pequeños.

El hecho de que nuestro entendimiento intuitivo en dirección al horizonte lo considere todo más lejano y, por lo tanto, más grande que en la dirección vertical es debido, por un lado, a esta última forma de estimación, en cuanto que, siendo válida, solo es aplicable a objetos terrestres y en dirección horizontal; y, por otro, a la perspectiva aérea, que se encuentra en el mismo caso. Esa es la razón de que la Luna en el horizonte parezca mucho más grande que en el meridiano, mientras que su ángulo visual bien medido, esto es, la imagen que proyecta en nuestros ojos, no es en absoluto mayor; también se debe a eso el hecho de que la bóveda celeste se presente aplanada, es decir, más extensa en línea horizontal que vertical. Ambos fenómenos son, pues, puramente intelectuales o cerebrales, no ópticos o sensuales. La objeción de que la Luna, también cuando está en el meridiano, aparece a veces enturbiada y sin embargo no muestra un tamaño mayor se puede refutar considerando que ahí tampoco aparece roja, ya que el enturbiamiento se produce por vapores más espesos y por tanto de otra clase que los de la perspectiva aérea; y se puede añadir que, como se dijo, esa estimación solo se puede aplicar en dirección horizontal y no perpendicular, y en esta posición se presentan otros correctivos. Se dice que *Saussure* **[81]** vio desde el Montblanc la Luna saliente con tan gran tamaño, que no la reconoció y se desmayó de espanto.

En cambio, el efecto del telescopio y de la lupa se basa en la estimación aislada que se efectúa exclusivamente según el ángulo visual, es decir, la del tamaño a través de la distancia y la distancia a través del tamaño; porque aquí están excluidos los otros cuatro medios de estimación suplementarios. El telescopio agranda realmente, pero parece que solo acerca porque el tamaño del objeto nos es conocido empíricamente y entonces explicamos el aparente incremento de su magnitud por la menor distancia: así, por ejemplo, una casa vista a través del telescopio no parece diez veces mayor sino diez veces más cerca. La lupa, por el contrario, no agranda realmente sino que solo hace posible que acerquemos el objeto al ojo como no podríamos hacerlo en otras circunstancias, y el primero parece tan grande como parecería a esa distancia sin lupa. En efecto la exigua convexidad de la *lens* y la *cornea* nos impide

una visión clara a una proximidad mayor de ocho o diez pulgadas del ojo: pero si la convexidad de la lupa las reemplaza y aumenta la refracción, obtenemos una imagen clara incluso a una distancia del ojo de media pulgada. El objeto visto en esa cercanía con su correspondiente tamaño lo traslada nuestro entendimiento a la distancia natural de la visión clara, es decir, a ocho o diez pulgadas del ojo, y calcula su tamaño según esa distancia y bajo el ángulo visual dado.

He expuesto con tanto detalle todos esos procesos referidos a la visión a fin de demostrar de forma clara y terminante que en ellos actúa predominantemente *el entendimiento* que, al concebir cada cambio como *efecto* y referirlo a su causa, y sobre la base de las fundamentales intuiciones *a priori* del espacio y el tiempo, produce el fenómeno cerebral del mundo objetivo para el que la afección sensorial no le suministra más que algunos datos. Y, por cierto, lleva a cabo esa operación exclusivamente por su propia forma, que es la ley de la causalidad; lo hace, por tanto, de manera totalmente inmediata e intuitiva, sin ayuda de la reflexión, es decir, del conocimiento abstracto mediado por conceptos y palabras, que son el material del conocimiento *secundario*, es decir, del *pensamiento*, o sea, de la *razón*.

Esa independencia del conocimiento del entendimiento respecto de la razón y su ayuda se infiere también de lo siguiente: que, cuando en alguna ocasión el entendimiento atribuye a unos efectos dados una causa incorrecta y la intuye directamente, con lo que surge la *falsa apariencia*, por mucho que la razón tenga un correcto conocimiento *in abstracto* del verdadero estado de las cosas, no podrá ayudarle sino que a pesar del mejor conocimiento que tiene ella, la falsa apariencia permanecerá inamovible. Una apariencia de esta clase es, por ejemplo, la visión y el tacto dobles, ya explicados antes, como consecuencia de la dislocación de los órganos sensoriales de su lugar normal; así mismo, el caso mencionado de la Luna que aparece más grande en el horizonte; además, la imagen en el foco de un espejo cóncavo, que se presenta en la forma de cuerpos sólidos en suspensión; el relieve pintado que tomamos por real; el movimiento de la orilla, o del puente en que nos encontramos, mientras pasa un barco; altas montañas que parecen mucho más próximas de lo que están debido a la falta de

perspectiva aérea, que es una consecuencia de la pureza de la atmósfera en la que se encuentran sus altas cumbres; y cientos de cosas semejantes en todas las cuales el entendimiento supone la causa usual a la que está acostumbrado, así que la intuye inmediatamente aunque la razón ha averiguado por otro camino el verdadero estado de cosas; pero no puede hacer nada por él, que es inaccesible a sus enseñanzas porque en su conocimiento va por delante de ella; con ello persiste inamovible la falsa *apariencia*, es decir, el engaño del entendimiento, si bien se evita el *error*, esto es, el engaño de la razón. – Lo conocido correctamente por el *entendimiento* es la *realidad*; lo conocido correctamente por la *razón*, la *verdad*, es decir, un juicio que posee una razón: aquella se opone a la *apariencia* (lo intuido falsamente), y esta, al *error* (lo pensado falsamente).

Aun cuando la parte puramente formal de la intuición empírica, es decir, la ley de la causalidad junto con el espacio y el tiempo, se halla *a priori* en el intelecto, su aplicación a los datos empíricos no le viene dada al mismo tiempo, sino que la adquiere a base de ejercicio y experiencia. A eso se debe el que los niños recién nacidos reciban la impresión de la luz y los colores pero no aprehendan aún los objetos ni los vean verdaderamente, sino que en las primeras semanas están sumidos en un estupor que se pierde más tarde, cuando su entendimiento comienza a ejercer su función sobre los datos de los sentidos, sobre todo del tacto y la vista, con lo que poco a poco aparece el mundo objetivo en su conciencia. Esa aparición se reconoce claramente en que su mirada se vuelve inteligente y sus movimientos tienen alguna intencionalidad, pero sobre todo cuando por primera vez su sonrisa amigable pone de manifiesto que conocen a sus cuidadores. También se puede observar que aún durante un buen tiempo experimentan con la vista y el tacto a fin de perfeccionar su aprehensión de los objetos bajo diferente iluminación, orientación y distancia, y así se ocupan en un serio estudio hasta haber aprendido todas las operaciones del entendimiento en la visión que antes se han descrito. Sin embargo, ese aprendizaje se puede constatar con claridad mucho mayor en los ciegos de nacimiento operados con posterioridad, ya que estos informan de sus percepciones. Desde el ciego de *Cheselden* **[82]**, que llegó a ser famoso (y sobre el que las *Philosophical transactions*,

vol. 35, ofrecen el informe original) el caso se ha repetido con frecuencia; y en todas las ocasiones se ha confirmado que esa gente que ha alcanzado tardíamente el uso de la vista ve luz, colores y contornos inmediatamente después de la operación, pero no tiene una intuición objetiva de los objetos: pues su entendimiento ha de aprender primero a aplicar su ley de la causalidad a los datos y sus modificaciones, que son nuevos para él. Cuando el ciego de Cheselden vio por primera vez su habitación con los diferentes objetos que había en ella, no distinguió nada, sino que tuvo una impresión total, como la de un todo formado de una sola pieza: lo tomó por una superficie lisa de diversos colores. No se le ocurrió conocer cosas separadas, desplazadas unas tras otras a diferentes distancias. En el caso de esos ciegos restablecidos, el tacto, al que las cosas le son ya conocidas, primero tiene que dárselas a conocer a la vista, algo así como presentárselas e introducirlas. Al principio no tienen ningún juicio sobre las distancias, sino que lo agarran todo. Hubo uno que, al ver su casa desde fuera, no podía creer que todas las grandes habitaciones pudieran estar en una cosa tan pequeña. Otro se puso muy contento cuando, varias semanas después de la operación, descubrió que los grabados que colgaban de la pared representaban objetos de todas clases. En el *Morgenblatt* [83] del 23 de octubre de 1817 se informa de un ciego de nacimiento que alcanzó la vista a los diecisiete años. Tuvo que aprender primero la intuición del entendimiento, pues no reconocía con la vista ningún objeto de los que antes conocía con el tacto, por lo que tomaba a las cabras por hombres, etc. El sentido del tacto tenía primero que dar a conocer cada objeto particular al sentido de la vista. Así tampoco tenía juicio alguno sobre las distancias de los objetos vistos, sino que lo asía todo. – En las páginas 34-36 de su libro *The eye: a treatise on the art of preserving this organ in healthy condition, and of improving the sight* (*London, Churchill*, 1839), afirma Franz: «*A definite idea of distance, as well as of form and size, is only obtained by sight and touch, and by reflecting on the impressions made on both senses; but for this purpose we must take into account the muscular motion and voluntary locomotion of the individual. – Caspar Hauser* [84]*, in a detailed account of his own experience in this respect states, that*

upon his first liberation from confinement, whenever he looked through the window upon external objects, such as the street, garden etc., it appeared to him as if there were a shutter quite close to his eye, and covered with confused colours of all kinds, in which he could recognise or distinguish nothing singly. He says farther, that he did not convince himself till after some time during his walks out of doors, that what had at first appeared to him as a shutter of various colours, as well as many other objects, were in reality very different things; and that at length the shutter disappeared, and he saw and recognised all things in their just proportions. Persons born blind who obtain their sight by an operation in later years only, sometimes imagine that all objects touch their eyes, and lie so near to them that they are afraid of stumbling against them; sometimes they leap towards the moon, supposing that they can lay hold of it; at other times they run after the clouds moving along the sky, in order to catch them, or commit other such extravagancies. – Since ideas are gained by reflection upon sensation, it is further necessary in all cases, in order that an accurate idea of objects may be formed from the sense of sight, that the powers of the mind should be unimpaired, and undisturbed in their exercise. A proof of this is afforded in the instance related by Haslam [85] *), of a boy who had no defect of sight, but was weak in understanding, and who in his seventh year was unable to estimate the distances of objects, especially as to height; he would extend his hand frequently towards a nail on the ceiling, or towards the moon, to catch it. It is therefore the judgment which corrects and makes clear this idea, or perception of visible objects»* [86].

El carácter intelectual de la intuición aquí expuesto obtiene una confirmación fisiológica gracias a *Flourens*: *De la vie et de l'intelligence* (*Deuxième édition, Paris, Garnier Frères*, 1858). En la página 49, bajo el título: *Opposition entre les tubercules et les lobes cérébraux*, dice Flourens: «*Il faut faire une grande distinction entre les sens et l'intelligence. L'ablation d'un tubercule détermine la perte de la* sensation, *du* sens *de la vue; la rétine devient insensible,*

l'iris devient immobile. L'ablation d'un lobe cérébral laisse la sensation, le sens, la sensibilité de la rétine, la mobilité de l'iris; elle ne détruit que la perception seule. Dans un cas, c'est un fait sensorial; et, dans l'autre, un fait cérébral; dans un cas, c'est la perte du sens; dans l'autre, c'est la perte de la perception. La distinction des perceptions et des sensations est encore un grand résultat; et il est démontré aux yeux. Il y a deux moyens de faire perdre la vision par l'encéphale: 1.º par les tubercules, c'est la perte du sens, de la sensation; 2.º par les lobes, c'est la perte de la perception, de l'intelligence. La sensibilité n'est donc pas l'intelligence, penser n'est donc pas sentir; et voilà toute une philosophie renversée. L'idée n'est donc pas la sensation; et voilà encore une autre preuve du vice radical de cette philosophie» **[87]**. Más adelante, en la página 77, bajo el título *Séparation de la Sensibilité et de la Perception*, dice Flourens: «*Il y a une de mes expériences qui sépare nettement la sensibilité de la perception. Quand on enlève le cerveau proprement dit (lobes ou hémisphères cérébraux) à un animal, l'animal perd la vue. Mais, par rapport a l'oeil, rien n'est changé: les objets continuent à se peindre sur la rétine; l'iris reste contractile, le nerf optique sensible, parfaitement sensible. Et cependant l'animal ne voit plus; il n'y a plus vision, quoique tout ce qui est sensation subsiste; il n'y a plus vision, parce qu'il n'y a plus perception. Le percevoir, et non le sentir, est donc le premier élément de l'intelligence. La perception est partie de l'intelligence, car elle se perd avec l'intelligence, et par l'ablation du même organe, les lobes ou hémisphères cérébraux; et la sensibilité n'en est point partie, puisqu'elle subsiste après la perte de l'intelligence et l'ablation des lobes ou hémisphères*» **[88]**.

Que ya los antiguos se percataron en general del carácter intelectual de la intuición lo atestigua el famoso verso del antiguo filósofo Epicarmo:

Νοῦς ὁρῇ καὶ νοῦς ἀκούει· τᾶλλα κωφὰ καὶ τυφλά **[89]**. (*Mens videt, mens audit; caetera surda et coeca*). Plutarco, que le cita (*De solert. animal*, c. 3), añade: ὡς τοῦ περὶ τὰ ὄμματα καὶ ὦτα πάθους, ἂν μὴ παρῇ τὸ φρονοῦν, αἴσθησιν οὐ ποιοῦντος **[90]**

(*quia affectio oculorum et aurium nullum affert sensum, intelligentia absente*), y dice un poco antes: Στράτωνος τοῦ φυσικοῦ λόγος ἐστίν, ἀποδεικνύων ὡς οὐδ' αἰσθάνεσθαι τοπαράπαν ἄνευ τοῦ νοεῖν ὑπάρχει[91] (*Stratonis physici exstat ratiocinatio, qua «sine intelligentia sentiri omnino nihil posse» demonstrat*). Pero a continuación dice: ὅθεν ἀνάγκη, πᾶσιν, οἷς τὸ αἰσθάνεσθαι, καὶ τὸ νοεῖν ὑπάρχειν, εἰ τῷ νοεῖν αἰσθάνεσθαι πεφύκαμεν[92] (*quare necesse est, omnia, quae sentiunt, etiam intelligere, siquidem intelligendo demum sentiamus*). Con esto se podría relacionar a su vez un verso del mismo Epicarmo que cita Diógenes Laercio (III, 16):

> Εὔμαιε, τὸ σοφόν ἐστιν οὐ καθ' ἓν μόνον, ἀλλ' ὅσα περ ζῇ, πάντα καὶ γνώμαν ἔχει[93].

(*Eumaee, sapientia non uni tantum competit, sed quaecunque vivunt etiam intellectum habent)*. *También Porfirio (De abstinentia*, III, 21) se esfuerza por exponer en detalle que todos los animales tienen entendimiento.

Que esto es así se sigue necesariamente del carácter intelectual de la intuición. Todos los animales, hasta el más bajo, han de poseer entendimiento, es decir, conocimiento de la ley de la causalidad, aunque en muy diverso grado de sutileza y claridad; pero siempre al menos tanto como se requiere para que intuyan con sus sentidos: pues la sensación sin entendimiento sería un regalo de la naturaleza, no solo inútil, sino también cruel. El entendimiento de los animales superiores no lo pondrá en duda nadie que no esté privado de él. Pero en ocasiones se pone también en evidencia de modo innegable que su conocimiento de la causalidad es realmente *a priori* y no ha surgido de la mera costumbre de ver esto seguir a aquello. Un cachorro de perro no se tira de la mesa porque anticipa el efecto. Hace poco hice poner en las ventanas de mi dormitorio unas grandes cortinas hasta el suelo de las que se separan por el medio cuando se tira de un cordel: la primera vez que las separé, al levantarme por la mañana, observé para mi sorpresa que mi inteligente perro de aguas estaba allí totalmente asombrado y miraba arriba y a los lados buscando la causa del fenómeno, es

decir, buscaba el cambio que él sabía *a priori* que tenía que haberse producido antes: lo mismo se repitió a la mañana siguiente. – Pero también los animales inferiores, incluso el pólipo, carente de órganos sensoriales, tiene percepción, y por tanto entendimiento, cuando en su planta acuática se mueve de hoja en hoja aferrándose con sus brazos a fin de alcanzar más luz.

Solamente en el grado se diferencia de este entendimiento inferior el entendimiento del hombre, el cual sin embargo distinguimos netamente de su razón; mientras que todos los niveles intermedios están ocupados por la serie de los animales, cuyos grados superiores, es decir, el mono, el elefante y el perro, nos asombran por su entendimiento. Pero siempre y en todos los casos la obra del entendimiento consiste en la captación inmediata de las relaciones causales: primero, y como se mostró, entre el propio cuerpo y los otros, de donde resulta la intuición objetiva; luego, entre esos cuerpos intuidos objetivamente, donde, como hemos visto en el parágrafo anterior, la relación causal se presenta bajo tres formas distintas: como causa, como estímulo y como motivo; esas son las tres formas en que todos los movimientos en el mundo se producen y son comprendidos por el solo entendimiento. Si de esas tres son las *causas* en sentido estricto las que el entendimiento indaga, entonces funda la mecánica, la astronomía, la física y la química, e inventa máquinas para el beneficio y para la destrucción: pero siempre en la base de todos sus descubrimientos se encuentra en última instancia una inmediata captación intuitiva de la relación causal. Pues esa es la única forma y función del entendimiento, y en modo alguno el complicado engranaje de las doce categorías kantianas, cuya nulidad he demostrado. – Toda comprensión [*Verstehen*] es una captación inmediata, y por lo tanto intuitiva, de la conexión causal, si bien ha de ser depositada enseguida en conceptos abstractos a fin de ser fijada. Por eso calcular no es comprender ni proporciona en sí mismo comprensión alguna de las cosas. Esta se alcanza únicamente por la vía de la intuición, a través del correcto conocimiento de la causalidad y la construcción *geométrica* del proceso, como la que *Euler* ofreció mejor que ningún otro; porque él entendía las cosas a fondo. El cálculo, en cambio, tiene que ver con meros conceptos abstractos de magnitud cuya relación recíproca constata. De ese modo nunca se obtiene la

más mínima comprensión de un proceso físico. Pues para eso se requiere captación *intuitiva* de las relaciones espaciales por medio de las cuales actúan las causas. El cálculo determina la cuantía y el tamaño, por lo que es imprescindible para la *praxis*. Incluso se puede decir: *donde comienza el calcular, cesa el comprender*, pues la mente ocupada con números mientras calcula es totalmente ajena a la conexión causal y a la construcción geométrica del proceso físico: está metida en puros conceptos numéricos de carácter abstracto. Pero el resultado jamás dice más que *cuánto*; nunca *qué*. Así que con *l'expérience et le calcul*, ese lema de los físicos franceses, no basta en modo alguno. – Si, por otra parte, son los *estímulos* la guía del entendimiento, entonces este da lugar a la fisiología de las plantas y los animales, la terapia y la toxicología. Si, finalmente, se dedica a la *motivación*, entonces la utilizará como guía meramente teórica para generar la moral, la doctrina del derecho, la historia, la política y también la poesía dramática y épica, o bien se servirá de ella en un sentido práctico, sea simplemente para amaestrar animales, o inclusive para hacer al género humano bailar a su compás, una vez que ha descubierto en cada muñeca el hilo que la mueve a voluntad. Con respecto a la función que ahí actúa, lo mismo da que a través de la mecánica el peso de los cuerpos sea aplicado a las máquinas con tanta inteligencia que su efecto, al aparecer en el momento preciso, beneficie a su propósito, o que ponga en juego para sus propios fines las inclinaciones comunes o individuales de los hombres. En esta aplicación práctica el entendimiento se llama prudencia [*Klugheit*] y, si se produce con engaño de los demás, astucia; o también, cuando sus fines son nimios, ingenio; y si están ligados al perjuicio de otros, picardía. En el uso meramente teórico, en cambio, se llama *entendimiento* a secas, si bien en los grados superiores se denomina perspicacia, comprensión [*Einsicht*], sagacidad o penetración; su carencia, torpeza, estupidez, necedad, etc. Esos grados sumamente diversos de su agudeza son innatos y no se pueden aprender, si bien para un manejo adecuado siempre se requiere práctica y conocimiento de la materia, tal y como hemos visto ya incluso en su primera aplicación: la intuición empírica. Cualquier tonto posee razón: si se le dan las premisas, lleva a

término la conclusión. Pero el entendimiento ofrece el conocimiento *primario*, por lo tanto, intuitivo, y es ahí donde yacen las diferencias. Por consiguiente, el núcleo de todo gran descubrimiento, como el de todo plan de la historia universal, es el producto de un feliz instante en el que, gracias a favorables circunstancias externas e internas, al entendimiento se le esclarecieron repentinamente complicadas series causales o causas ocultas de fenómenos mil veces vistos o caminos oscuros nunca transitados.

Con los anteriores análisis de los procesos implicados en el tacto y la visión queda demostrado de forma irrefutable que la intuición empírica es en esencia obra del *entendimiento*, al que los sentidos solo le proporcionan la materia, pobre en su conjunto, que está contenida en sus sensaciones; de modo que es *él* el artista que conforma la obra, y ellos, los simples peones que le ofrecen el material. Aquí su método consiste siempre en pasar de los efectos dados a sus causas, causas que solo entonces se presentan como objetos en el espacio. El supuesto para ello es la ley de la causalidad, que precisamente por eso tiene que ser añadida por el entendimiento mismo, ya que en modo alguno le ha podido venir de fuera. Pero si ella es la primera condición de toda intuición empírica y esta es a su vez la forma en la que se presenta toda experiencia externa, ¿cómo habría de ser extraída de la experiencia, de la que ella misma es un supuesto esencial? – Precisamente porque no puede serlo de ninguna manera, y porque la filosofía de *Locke* había suprimido toda aprioridad, *Hume* negó toda la realidad del concepto de causalidad. Ya él mencionó (en el séptimo de sus *Essays on human understanding*) dos hipótesis falsas que se han vuelto a formular en nuestros días: una, que el efecto de la voluntad en los miembros del cuerpo; la otra, que la resistencia que oponen los cuerpos a nuestra presión constituyen el origen y prototipo del concepto de causalidad. Hume rebate ambas a su manera y dentro de su contexto. Yo hago lo mismo: entre el acto de voluntad y la acción del cuerpo no hay ninguna conexión causal, sino que ambos son una y la misma cosa que es percibida doblemente: una vez en la autoconciencia o el sentido interno, como acto de voluntad; y al mismo tiempo, en la intuición cerebral externa, espacial, como acción del cuerpo. (Véase *El mundo como voluntad y*

representación, 3.ª ed., vol II, p. 41). La segunda hipótesis es falsa, en primer lugar, porque, como antes se mostró en detalle, una simple afección del sentido del tacto no ofrece aún una intuición objetiva, por no hablar de un concepto de causalidad: este nunca puede nacer del simple sentimiento de un esfuerzo corporal impedido, el cual de hecho aparece a menudo incluso sin una causa externa; y, en segundo lugar, porque nuestro impulso hacia un objeto externo, puesto que ha de tener un motivo, supone ya la percepción de aquel, y esta, a su vez, el conocimiento de la causalidad. – Pero la independencia del concepto de causalidad respecto de toda experiencia solo podía demostrarse a fondo probando que toda experiencia depende de ella en su completa posibilidad, tal y como lo he demostrado yo anteriormente. En el parágrafo 23 demostraré que la prueba planteada por *Kant* con el mismo propósito es falsa.

Este es el lugar de hacer notar que Kant, o bien no se percató de que la intuición empírica está mediada por la ley de la causalidad conocida por nosotros antes de toda experiencia, o bien lo pasó por alto adrede porque no casaba con sus intenciones. En la *Crítica de la razón pura* la relación de la causalidad con la intuición no es tratada en la doctrina de los elementos sino en un lugar donde no se buscaría, a saber, en el capítulo de los paralogismos de la razón pura, y precisamente en la crítica del cuarto paralogismo de la psicología trascendental, solamente en la primera edición, páginas 367 ss. Ya el hecho de que haya asignado ese pasaje a aquella discusión muestra que al considerar dicha relación siempre ha tenido a la vista exclusivamente el tránsito del fenómeno a la cosa en sí, pero no el origen de la intuición misma. En consecuencia dice aquí que la existencia de un objeto real fuera de nosotros no nos es dada directamente por la percepción sino que puede ser pensada adicionalmente y, por lo tanto, inferida como causa externa de tal percepción. Mas el que hace eso es para él un realista trascendental, por lo que marcha por el camino errado. Pues por «objeto externo» entiende Kant aquí ya la cosa en sí. El idealista trascendental, en cambio, se queda en la percepción de algo empíricamente real, es decir, existente en el espacio fuera de nosotros, sin necesidad de inferir una causa de dicha percepción para darle realidad. En efecto, en Kant la *percepción* es algo totalmente inmediato que tiene lugar

sin recurrir al nexo causal ni, por tanto, al entendimiento: él la identifica directamente con la sensación. Así lo documenta, entre otros, el pasaje de la p. 371: «En relación con la realidad de los objetos externos no necesito…», etc., como también, en la p. 372, este: «Ciertamente, se puede admitir…», etc. De esos pasajes se desprende con total claridad que en él la *percepción* de cosas exteriores en el espacio precede a toda aplicación de la ley de la causalidad, así que esta no se incluye en aquella como elemento y condición suya: para él la mera afección sensorial es inmediatamente percepción. Cuando se habla de la intuición, la causalidad solo se plantea en la medida en que preguntamos por lo que, entendido en un sentido *trascendental*, pueda existir *fuera de nosotros*, es decir, por la cosa en sí. Además Kant supone que la ley de la causalidad no existe ni es posible más que en la reflexión, es decir, en el claro conocimiento conceptual abstracto, por lo que no sospecha que su aplicación *precede a toda reflexión*; pero resulta obvio que así es, en concreto en el caso de la intuición sensorial empírica, que de otro modo nunca tendría lugar, según demuestra irrefutablemente mi anterior análisis de la misma. De ahí que Kant tenga que dejar totalmente inexplicado el origen de la intuición empírica: en él está dada como por un milagro, es un mero asunto de los sentidos y coincide así con la sensación. Desearía que el lector reflexivo releyera el citado pasaje de Kant para convencerse de hasta qué punto mi interpretación de todo ese proceso y sus relaciones es mucho más acertada. Aquella opinión de Kant, a todas luces deficiente, ha perdurado desde entonces en la literatura filosófica porque nadie se ha atrevido a tocarla; y yo por primera vez he tenido que poner las cosas en su sitio, lo cual era necesario para arrojar luz en el mecanismo de nuestro conocer.

Por lo demás, con mi rectificación del tema no ha perdido absolutamente nada la posición idealista que Kant planteó; antes bien, ha ganado mucho en la medida en que en mi teoría la exigencia de la ley de causalidad se absorbe y se extingue en la intuición empírica, que es su producto, y por lo tanto no puede hacerse valer de cara a una pregunta totalmente trascendente acerca de la cosa en sí. En efecto, si volvemos la mirada a mi teoría de la intuición empírica, encontramos que el primer dato de la misma, la afección sensorial, es totalmente subjetivo, es un proceso

en el interior del organismo, dado que se halla bajo la piel. Que esas afecciones de los órganos sensoriales, suponiendo que estén excitadas por causas externas, puedan sin embargo no tener parecido alguno con la índole de estas —ni el azúcar con el dulzor ni la rosa con el rojo— es algo que ya Locke demostró en detalle y a fondo. Pero el que hayan de tener una causa externa se basa en una ley cuyo origen reside manifiestamente en nosotros, en nuestro cerebro, y que, por consiguiente, no es menos subjetiva que la sensación misma. De hecho, el *tiempo*, esa primera condición de posibilidad de todo *cambio* —y por tanto también de aquel solo a partir del cual puede efectuarse la aplicación del concepto de causalidad— y no en menor medida el *espacio*, único que hace posible trasladar hacia fuera una causa que se presenta después como objeto, son, como *Kant* ha explicado con seguridad, formas subjetivas del intelecto. En consecuencia, encontramos que todos los elementos de la intuición empírica se ubican en nosotros y no hallamos en ella nada que nos dé una indicación segura sobre algo verdaderamente distinto de nosotros, una cosa en sí misma. – Pero aún más: bajo el concepto de *materia* pensamos aquello que queda de los cuerpos una vez que los hemos despojado de su forma y de todas sus cualidades específicas, y que por eso mismo tiene que ser exactamente igual, idéntico en todos los cuerpos. Pero aquellas formas y cualidades que suprimimos no son sino la particular y especialmente determinada *forma de acción* de los cuerpos, que constituye precisamente la diversidad de los mismos. Por eso, cuando prescindimos de ellas lo que queda es, objetivamente pensado, *la mera actividad en general*, el puro actuar en cuanto tal, la causalidad misma, – es decir, el reflejo de nuestro propio entendimiento, la imagen de su única función proyectada hacia fuera; y la materia es en todo pura causalidad: su ser es el obrar en general. (Véase *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, § 4, p. 9 y vol. II, pp. 48 y 49 [3.ª ed., I, 10 y II, 52 y 53]). Precisamente por eso la pura materia no se puede intuir sino solo pensar: es algo que se piensa por añadidura a cada realidad en cuanto fundamento suyo. Pues la pura causalidad, el mero actuar sin una forma de acción determinada, no puede estar dado intuitivamente ni, por lo tanto, encontrarse en experiencia alguna. – La materia no es, pues, sino el correlato objetivo del entendimiento

puro, es causalidad en general y nada aparte de eso, al igual que el entendimiento es el conocimiento inmediato de la causa y el efecto en general, y nada aparte de eso. Es por eso por lo que la ley de la causalidad no puede a su vez encontrar aplicación a la materia misma: es decir, esta no puede nacer ni perecer sino que es y permanece. Pues, dado que todo cambio de los accidentes (formas y cualidades), es decir, todo nacer y perecer acontece únicamente en virtud de la causalidad, pero la materia es ella misma la pura causalidad en cuanto tal, concebida objetivamente, su poder no se puede ejercer sobre ella misma, del mismo modo que el ojo puede verlo todo excepto a sí mismo. Y puesto que además «sustancia» es idéntico a materia, podemos decir: la *sustancia* es el *actuar* concebido *in abstracto*; el accidente, la forma especial de actuar, la acción *in concreto*. – Estos son, pues, los resultados a los que conduce el idealismo verdadero, es decir, trascendental. En mi obra principal he explicado que nosotros no podemos llegar por la vía de la representación a la cosa en sí misma, es decir, a lo que existe fuera de nuestra representación en general, sino que para eso hemos de tomar un camino totalmente distinto que conduce a través del interior de las cosas y nos abre la fortaleza como a traición. –

Si se pretendiera acaso comparar o incluso identificar el honrado y bien fundado análisis de intuición empírica en sus elementos, que resultan ser todos subjetivos, con las ecuaciones algebraicas de *Fichte* entre el Yo y el No-yo; con sus sofísticas pseudodemostraciones, que necesitan la envoltura de la ininteligibilidad y hasta del absurdo para engañar al lector; con las explicaciones de cómo el Yo saca el No-yo de sí mismo; en suma, con todas las bromas del vacío de la ciencia **[94]**: si se pretendiera tal cosa, digo, eso serían simples ganas de fastidiar y nada más. Yo protesto contra toda relación con ese *Fichte* igual que protestó *Kant* pública y expresamente contra lo mismo en una reseña *ad hoc* de la *Jena'schen Litteraturzeitung* (Kant, «Declaración sobre la *Doctrina de la ciencia* de Fichte», en el Diario de anuncios de la *Jena'schen Litteraturzeitung*, 1799, n.º 109). Por mucho que hegelianos e ignorantes similares hablen de una filosofía kantiano-fichteana, hay una filosofía kantiana y una patraña fichteana; – ese es el verdadero estado de cosas y así seguirá pese a todos los preconizadores de lo

malo y despreciadores de lo bueno, en los que la patria alemana es más rica que cualquier otra.

§ 22
Del objeto inmediato

Así pues, son las afecciones sensoriales del cuerpo las que ofrecen los datos para la aplicación primaria de la ley causal, de la que nace así la intuición de esta clase de objetos; intuición que, por consiguiente, tiene su esencia y existencia solo en virtud y en el ejercicio de la función del entendimiento llevada a cabo.

En la primera edición de este tratado he llamado al cuerpo orgánico el *objeto inmediato*, en la medida en que es el punto de partida de la intuición de todos los demás objetos, es decir, su mediador; sin embargo, esa expresión solo puede tener validez en una acepción muy impropia. Pues, aunque la percepción de sus sensaciones es en verdad inmediata, el cuerpo no se presenta en modo alguno como objeto, sino que hasta ahí todo sigue siendo subjetivo, a saber, sensación. De esta procede la intuición de los demás objetos en cuanto causas de tales sensaciones, por lo que aquellas se presentan como objetos, pero no él mismo: pues él suministra aquí a la conciencia meras sensaciones. Objetivamente, como objeto, no es conocido más que de forma *mediata*, cuando, al igual que los demás objetos, se presenta en el entendimiento o cerebro (que son lo mismo) como causa conocida de un efecto dado subjetivamente, apareciendo, justo por ello, *objetivamente*; esto solamente puede ocurrir si sus partes actúan sobre sus propios sentidos, es decir, si el ojo ve el cuerpo, la mano lo palpa, etc., y a partir de esos datos el cerebro o entendimiento construye espacialmente su figura y naturaleza igual que hace con otros objetos. – Por consiguiente, la presencia inmediata de las representaciones de esta clase en la conciencia depende de la posición que se les asigna en el enlace de causas y efectos que todo lo vincula, con respecto al eventual cuerpo del sujeto que todo lo conoce.

§ 23
Impugnación de la prueba de la aprioridad del concepto de la causalidad formulada por Kant

Un objeto fundamental de la *Crítica de la razón pura* consiste en exponer la validez universal de la ley de la causalidad para toda experiencia, su aprioridad y su consiguiente limitación a la posibilidad de la experiencia. Yo, sin embargo, no puedo estar de acuerdo con la prueba de la aprioridad del principio que ahí se ofrece. En esencia es la siguiente: «La síntesis de lo diverso efectuada por la imaginación y necesaria para todo conocimiento empírico da sucesión, pero no una sucesión determinada: es decir, deja sin determinar cuál de los dos estados percibidos precede al otro, no solo en mi imaginación, sino en el objeto. Pero el orden determinado de esa sucesión, que es lo único por lo que lo percibido se convierte en experiencia, es decir, justifica a emitir juicios de validez objetiva, solo entra a través del concepto puro del entendimiento de causa y efecto. Así pues, el principio de la relación causal es condición de posibilidad de la experiencia y, en cuanto tal, nos es dada *a priori*» (véase *Crítica de la razón pura*, 1.ª ed., p. 201, 5.ª ed., p. 246) [95].

Conforme a ello, el orden de la sucesión de los cambios de los objetos reales debe ser conocido como objetivo ante todo mediante la causalidad de los mismos. Kant repite y explica esa afirmación en la *Crítica de la razón pura*, especialmente en su «Segunda analogía de la experiencia» (1.ª ed., p. 189; de forma más completa en la 5.ª ed., p. 232) y luego en la conclusión de su «Tercera analogía». Pido a todo el que quiera comprender lo que sigue que relea esos pasajes. Él afirma ahí por todas partes que la *objetividad de la sucesión de las representaciones*, que él define como su coincidencia con la sucesión de los objetos reales, no es conocida más que mediante la regla según la cual se siguen unos a otros, es decir, mediante la ley de la causalidad; que con mi sola percepción queda, pues, totalmente indeterminada la relación objetiva de los fenómenos que se siguen unos a otros, porque entonces solo percibo la secuencia de mis representaciones, pero la secuencia en mi aprehensión no

autoriza a ningún juicio sobre la secuencia en el objeto si mi juicio no se apoya en la ley de la causalidad; y además, porque yo en mi aprehensión podría hacer que la sucesión de las percepciones siguiera el orden inverso, ya que no hay nada que las determine objetivamente. Para ilustrar esta afirmación, Kant cita el ejemplo de una casa cuyas partes puede examinar en cualquier sucesión, por ejemplo, de arriba abajo o de abajo arriba, así que la determinación de la sucesión sería meramente subjetiva y no estaría fundada en ningún objeto, ya que depende de su arbitrio. Y como contraste plantea la percepción de un barco que navega río abajo y que él percibe primero arriba y luego sucesivamente más abajo del curso del río, sin que él pueda cambiar la percepción de la sucesión de lugares del barco: por eso él deriva la secuencia subjetiva de su aprehensión de la secuencia objetiva en el fenómeno, a la que denomina por ello *acontecimiento*. Yo, por el contrario, afirmo que *ambos casos no difieren en absoluto, que ambos son acontecimientos* cuyo conocimiento es objetivo, esto es, un conocimiento de cambios de objetos reales que son conocidos en cuanto tales por el sujeto. *Ambos son cambios de la posición de dos cuerpos uno respecto a otro*. En el primer caso uno de ellos es el propio cuerpo del observador y, por cierto, una sola parte del mismo: el ojo; y el otro es la casa, respecto a cuyas partes varía sucesivamente la posición del ojo. En el segundo caso el barco cambia su posición en relación con el río, así que el cambio es entre dos cuerpos. Ambos son acontecimientos: la única diferencia es que en el primer caso el cambio procede del propio cuerpo del observador, cuyas sensaciones son el punto de partida de todas las percepciones de este, pero no por ello deja de ser un objeto entre objetos ni de estar sometido a las leyes de este mundo corpóreo objetivo. El movimiento de su cuerpo según su voluntad es para él, en tanto que puro cognoscente, un mero hecho percibido empíricamente. Tanto en el primero como en el segundo caso podría invertirse el orden de la sucesión de los cambios, simplemente con que el observador tuviera tanta fuerza para tirar del barco contra corriente como la que tiene para mover su ojo en dirección opuesta a la primera. Pues del hecho de que la sucesión de las percepciones de las partes de la casa depende de su voluntad, pretende Kant inferir que no es objetiva ni tampoco un

acontecimiento. Pero el movimiento de sus ojos en la dirección desde el tejado hasta el sótano es un acontecimiento, y el opuesto, desde el sótano al tejado, es otro, igual que el navegar del barco. Aquí no hay ninguna diferencia, al igual que, con respecto a ser o no un acontecimiento, no hay diferencia entre que yo pase junto a una fila de soldados o ellos pasen junto a mí: ambos son acontecimientos. Si yo desde la orilla fijo la mirada en un barco que pasa cerca, enseguida me parecerá que la orilla se mueve conmigo y el barco se queda quieto: aquí me equivoco en la causa del cambio de lugar relativo, ya que atribuyo el movimiento a un falso objeto: pero la sucesión real de las posiciones de mi cuerpo relativas al barco la conozco de forma objetiva y correcta. Tampoco Kant habría creído encontrar una diferencia en el caso por él planteado, si hubiera tenido en cuenta que su cuerpo es un objeto entre objetos y que la sucesión de sus intuiciones empíricas depende de la sucesión de los influjos de otros objetos sobre su cuerpo y es, por lo tanto, objetiva, es decir, tiene lugar entre objetos *inmediatamente* (aunque no mediatamente) y con independencia del arbitrio del sujeto; y que, por consiguiente, puede muy bien ser conocida sin que los sucesivos objetos que actúan sobre su cuerpo se hallen en conexión causal unos con otros.

Kant dice: el tiempo no puede ser percibido; así que empíricamente no se puede percibir una sucesión de representaciones como objetiva, es decir, diferenciarlas en cuanto cambios de los fenómenos de los cambios de representaciones meramente subjetivas. Solo mediante la ley de la causalidad, que es una regla según la cual unos estados siguen a otros, se puede conocer la objetividad de un cambio. Y el resultado de su afirmación sería que nosotros no podemos percibir como objetiva ninguna secuencia en el tiempo salvo la de causa y efecto, y que todas las demás secuencias de fenómenos que percibimos están determinadas exclusivamente por nuestro arbitrio y por nada más. Contra todo eso tengo que alegar que los fenómenos pueden muy bien *seguir [folgen] unos a otros sin resultar [erfolgen] unos de otros*. Y eso no va en detrimento de la ley de la causalidad. Pues sigue siendo cierto que todo cambio es efecto de otro, eso nos consta *a priori*: pero no sigue exclusivamente al único que es su causa, sino a todos los demás que son simultáneos con aquella causa

y con los que no mantiene ningún nexo causal. Yo no lo percibo directamente en la secuencia de la serie de las causas sino en una totalmente distinta, que no por ello es menos objetiva y que se distingue de una secuencia subjetiva, dependiente de mi arbitrio, como es, por ejemplo la de mis fantasías [*Phantasmen*]. La secuencia en el tiempo de acontecimientos que no se hallan en relación causal es precisamente lo que llamamos *casualidad [Zufall]*, término este que se deriva del encuentro o coincidencia de lo que no está vinculado: igual que συμβεβηκός se deriva de συμβαίνειν **[96]** (véase *Arist. Anal. post.* I, 4). Salgo por la puerta de casa y acto seguido cae una teja de la cubierta, que me alcanza; entre la caída de la teja y mi salida de la casa no hay ninguna conexión causal y, no obstante, la sucesión en la que mi salida precedió a la caída de la teja está determinada en mi aprehensión de manera objetiva, y no subjetivamente a través de mi arbitrio, que en otro caso bien habría invertido la sucesión. Igualmente, la sucesión de las notas de una pieza musical está determinada objetivamente y no subjetivamente por mí, el oyente: pero ¿quién dirá que las notas de la música se siguen unas a otras según la ley de causa y efecto? Incluso la sucesión del día y la noche nos es, sin duda, conocida objetivamente, pero es seguro que no son concebidos como causa y efecto el uno del otro; y hasta que llegó Copérnico el mundo estuvo errado acerca de su causa común sin que por ello tuviera que sufrir menoscabo el correcto conocimiento de su sucesión. Con esto, dicho sea de paso, queda también refutada la hipótesis de Hume; porque la antiquísima y sin excepción secuencia de día y noche no ha inducido a nadie a considerar en virtud de la costumbre que son causa y efecto el uno del otro.

Kant dice en el lugar citado que una representación solo muestra realidad objetiva (lo que quiere decir que se distingue de las meras fantasías) si conocemos su conexión necesaria y sometida a una regla (la ley causal) con otras representaciones, así como su lugar en un determinado orden de la relación temporal de nuestras representaciones. Mas ¡qué pocas son las representaciones de las que conocemos el lugar que les adjudica la ley causal en la serie de las causas y efectos! Y, no obstante, siempre sabemos distinguir las objetivas de las subjetivas, los objetos reales de las fantasías. En el sueño, en el que el cerebro está aislado del sistema nervioso

periférico y por lo tanto de las impresiones externas, no podemos hacer esa diferencia; por eso mientras soñamos tomamos las fantasías por objetos reales y solo conocemos el error cuando despertamos, es decir, cuando se reincorporan a la conciencia los nervios sensibles y con ellos el mundo externo, si bien también en el sueño, mientras no se interrumpe, la ley de la causalidad afirma su derecho, solo que con frecuencia se le introduce un material imposible. Casi creeríamos que en el anterior pasaje Kant estaba bajo la influencia de Leibniz, por mucho que en lo demás se oponga a él en toda su filosofía, en particular si observamos que en los *Nouveaux essays sur l'entendement* de Leibniz (Lib. IV, cap. 2, § 14) se encuentran afirmaciones muy similares, por ejemplo: *la vérité des choses sensibles ne consiste que dans la liaison des phénomènes, qui doit avoir sa raison, et c'est ce qui les distingue des songes. – Le vrai Critérion, en matière des objets des sens, est la liaison des phénomènes, qui garantit les vérités de fait, à l'égard des choses sensibles hors de nous* [97].

En todas esas demostraciones de la aprioridad y necesidad de la ley de la causalidad, basadas en que solo por medio de ella conocemos la sucesión objetiva de los cambios y en esa medida es condición de la experiencia, Kant ha caído en un error asombroso y tan palpable que solo se puede explicar como consecuencia de su preocupación por la parte *a priori* de nuestro conocimiento, que le hizo perder de vista lo que cualquier otro tendría que haber captado. La única prueba correcta de la aprioridad de la ley de la causalidad la he ofrecido yo en el § 21. Dicha aprioridad se confirma a cada momento por la inconmovible certeza con la que cada cual en todos los casos espera de la experiencia que resulte conforme a esa ley, es decir, por el carácter apodíctico que atribuimos a esta y que se distingue de cualquier otra certeza fundada en la inducción, por ejemplo, de las leyes naturales empíricamente conocidas, en que nos resulta imposible siquiera pensar que esa ley sufra alguna excepción en algún lugar del mundo empírico. Podemos, por ejemplo, *pensar* que la ley de la gravitación dejara una vez de actuar, pero no que eso sucediera sin causa alguna.

En sus demostraciones Kant ha caído en la falta opuesta a

Hume. Este, en efecto, explicó todo resultar como un mero seguir: Kant, en cambio, pretende que no haya más seguir que el resultar. Está claro que el entendimiento puro no puede concebir más que el *resultar*; sin embargo, el mero *seguir* no lo concibe en mayor medida que la diferencia entre derecha e izquierda, la cual, al igual que el seguir, solo puede ser concebida por la sensibilidad pura. Ciertamente, la secuencia de los acontecimientos en el tiempo puede (cosa que Kant niega en el lugar citado) ser empíricamente conocida tanto como la yuxtaposición de las cosas en el espacio. Pero el modo *como* una cosa *sigue* a otra en el tiempo en general no se puede explicar en mayor medida que el modo como una cosa *resulta* de otra: aquel conocimiento está dado y condicionado por la sensibilidad pura; este, por el entendimiento puro. Pero Kant, al considerar que la secuencia objetiva de los fenómenos no es cognoscible más que mediante la guía de la causalidad, comete el mismo error que él reprocha a *Leibniz*: «que ha hecho intelectuales las formas de la sensibilidad.» (*Crítica de la razón pura*, 1.ª ed., p. 275, 5.ª ed., p. 331). – Esta es mi opinión acerca de la sucesión: de la forma del tiempo perteneciente a la sensibilidad pura extraemos el conocimiento de la mera *posibilidad* de la sucesión. La sucesión de los objetos reales [*realen*], cuya forma es el tiempo, la conocemos empíricamente y, por lo tanto, como *efectiva [wirklich]*. Pero la *necesidad* de una sucesión de dos estados, es decir, de un cambio, solo la conocemos por el entendimiento y a través de la causalidad: y el hecho de que tengamos el concepto de la necesidad de una sucesión es ya una prueba de que la ley de la causalidad no es conocida empíricamente, sino que nos está dada *a priori*. El principio de razón suficiente en general es expresión de la forma fundamental, ubicada en lo más íntimo de nuestra facultad de conocer, de una conexión necesaria de todos nuestros objetos, es decir, representaciones: es la forma común de todas nuestras representaciones y el único origen del concepto de *necesidad*, que no tiene en absoluto otro contenido verdadero ni otra prueba más que la de la aparición de la consecuencia cuando está puesta su razón. El que en la clase de representaciones que ahora consideramos, en la que aquel principio se presenta como ley de la causalidad, este determine la secuencia temporal, se debe a que el

tiempo es la forma de esas representaciones, y de ahí que la conexión necesaria aparezca aquí como regla de la sucesión. En otras formas del principio de razón suficiente la conexión necesaria que este exige en todos los casos se presentará en formas totalmente distintas del tiempo y, por consiguiente, no aparecerá como sucesión; pero siempre conservará el carácter de una conexión necesaria, lo cual revela la identidad del principio de razón suficiente en todas sus formas o, más bien, la raíz única de todas las leyes de las que aquel principio es expresión.

Si la afirmación de Kant aquí impugnada fuera correcta, conoceríamos la *realidad* de la sucesión solamente a partir de su *necesidad*: mas eso supondría un entendimiento que abarcara al mismo tiempo todas las series de causas y efectos, y por lo tanto, que fuera omnisciente. Kant ha impuesto lo imposible al entendimiento simplemente para necesitar menos la sensibilidad.

¿Cómo se puede conciliar la afirmación kantiana de que la objetividad de la sucesión solo se puede conocer por la necesidad con la que el efecto sigue a la causa, con aquella (*Crítica de la razón pura*, 1.ª ed., p. 203, 5.ª ed., p. 249) según la cual la sucesión es el único criterio empírico para determinar cuál de dos estados es causa y cuál efecto? ¿Quién no ve aquí el círculo más evidente?

Si la objetividad de la sucesión fuera conocida solo por la causalidad, no sería pensable más que como tal ni existiría nada más que esta. Pues de existir alguna otra cosa, tendría también otro rasgo distintivo por el que podría ser conocida, cosa que Kant niega. Por consiguiente, si Kant tuviera razón no se podría decir: «Ese estado es efecto de aquel y por eso le sigue», sino que «seguir a» y «ser efecto de» serían una misma cosa y aquel enunciado sería tautológico. Y así, tras suprimirse la diferencia entre seguir y resultar, Hume volvería a tener razón cuando explicaba todo resultar como un mero seguir, es decir, cuando negaba igualmente aquella diferencia.

Así pues, la prueba de Kant tendría que limitarse a mostrar que solo conocemos empíricamente la *realidad* de la sucesión; pero que además también conocemos la *necesidad* de la sucesión en ciertas series de acontecimientos, e incluso sabemos antes de toda experiencia que todo acontecimiento posible ha de tener un lugar determinado en alguna de esas series; de aquí se sigue ya la

realidad y aprioridad de la ley de la causalidad, siendo la única prueba correcta de esta última la que he ofrecido en el § 21.

Paralela a la teoría kantiana de que la sucesión objetiva solo es posible y cognoscible mediante el nexo causal marcha otra teoría, expuesta en la *Crítica de la razón pura* bajo el título «Tercera analogía de la experiencia», y según la cual la simultaneidad solo es posible y cognoscible mediante la acción recíproca. Aquí Kant llega hasta el punto de decir «que la simultaneidad de los fenómenos que no actuasen recíprocamente, sino que estuvieran acaso separados por un espacio vacío, no sería objeto de ninguna percepción posible» (eso sería una prueba *a priori* de que entre las estrellas fijas no hay ningún espacio vacío); y «que la luz que *juega entre* nuestro ojo y los cuerpos del universo» (expresión esta que introduce subrepticiamente la idea de que no solo actúa la luz de las estrellas en nuestro ojo, sino también este en aquellas) «origina una comunidad entre nosotros y ellos, y demuestra así la simultaneidad de los últimos». Esto último es incluso empíricamente falso; porque la vista de una estrella fija no demuestra en modo alguno que sea ahora simultánea con el observador, sino, a lo sumo, que existió hace algunos años y, con frecuencia, hace milenios. Por lo demás esta teoría de Kant se mantiene y cae junto con aquella primera, solo que es mucho más fácil de calar: además, ya en el § 20 se ha hablado de la nulidad del concepto de acción recíproca.

Con esta impugnación de la prueba kantiana se pueden comparar a discreción dos ataques anteriores a la misma: la de *Feder*, en su libro *Sobre espacio y causalidad*, § 29, y la de *G. E. Schulze* en su *Crítica de la filosofía teorética*, vol. 2, pp. 422 ss.

No sin gran aversión me he atrevido (1813) a alegar objeciones contra una teoría principal, dada por demostrada y repetida hasta en los más recientes escritos (por ejemplo, Fries, *Crítica de la razón*, vol. 2, p. 85); una teoría de aquel hombre cuya profundidad venero asombrado y al que debo tanto y de tal magnitud, que su espíritu puede decirme en palabras de Homero:

> Ἀχλὺν δ' αὖ τοι ἀπ' ὀφθαλμῶν ἔλον, ἢ πρὶν ἐπῆεν **[98]**.

§ 24
Del abuso de la ley de la causalidad

De acuerdo con el análisis desarrollado hasta el momento, se comete un abuso tal cuando se aplica la ley de la causalidad a algo diferente de los *cambios* en el mundo material que nos está empíricamente dado: por ejemplo, a las fuerzas naturales, solo gracias a las cuales son posibles dichos cambios; o a la materia *en* la que estos acontecen; o a la totalidad del mundo, al que para ello hay que atribuirle una existencia absolutamente objetiva, no condicionada por nuestro intelecto; y así de muchas otras maneras. Remito aquí a lo que he dicho al respecto en *El mundo como voluntad y representación*, vol. 2, cap. 4, pp. 42 ss. [3.ª ed., *II*, 46 ss.]. El origen de este abuso es siempre, por una parte, que se concibe el concepto de causa, como innumerables otros en metafísica y en moral, de forma *demasiado amplia*; y, por otra, que se olvida que la ley de la causalidad es un supuesto que traemos con nosotros al mundo y que hace posible la intuición de las cosas fuera de nosotros; pero que por eso mismo no estamos legitimados a hacer que tal principio, nacido del mecanismo de nuestra facultad de conocer, tenga validez también fuera e independientemente de esta como si fuera el orden eterno y subsistente del mundo y de todo lo que existe.

§ 25
El tiempo del cambio

Puesto que el principio de razón suficiente del devenir solo encuentra aplicación en los *cambios*, no podemos dejar de mencionar aquí que ya los antiguos filósofos plantearon la pregunta: ¿en qué tiempo sucede el cambio? En efecto, no puede producirse mientras existe aún el estado anterior y tampoco después

de haberse presentado el nuevo: mas si le atribuimos un tiempo propio entre los dos, durante ese tiempo el cuerpo no podría estar ni en el primer estado ni en el segundo; por ejemplo, un moribundo no estaría ni muerto ni vivo, un cuerpo no estaría en reposo ni en movimiento, lo cual sería absurdo. Las dificultades y sutilezas al respecto se encuentran recogidas en *Sexto Empírico, Adv. Mathem.* lib. IX, 267-271 e *Hypot.* III, c. 14, y también hay algo de ello en Gelio, L. VI, c. 13**[99]**. – Platón había despachado ese difícil punto bastante *cavalièrement***[100]**, cuando en el *Parménides* (p. 138 Bip[ontina]) afirmó justamente que el cambio sucede *de repente* y no llena *ningún tiempo*; se ἐξαίφνης**[101]** (*in repentino*), es lo que él llama ἄτοπος φύσις, ἐν χρόνῳ οὐδὲν οὖσα**[102]**, es decir, un ser asombroso, intemporal (que, no obstante, se presenta en el tiempo).

Por consiguiente, fue a la sagacidad de Aristóteles a la que le quedó reservado poner en claro este difícil asunto, cosa que hizo a fondo y en detalle en el libro sexto de la Física, capítulos 1-8. Su prueba de que ningún cambio se produce de repente (el ἐξαίφνης de Platón), sino que todos se dan poco a poco, y por tanto llenan un cierto espacio, está guiada totalmente sobre la base de la intuición pura *a priori* del tiempo y el espacio, pero resulta muy sutil. Lo esencial de esa larguísima demostración podría, en todo caso, resumirse en las tesis siguientes: que dos cosas limitan entre sí significa que tienen en común los extremos exteriores opuestos: en consecuencia, solo pueden limitar dos cosas extensas, no dos cosas indivisibles (porque en otro caso serían una sola); luego solamente líneas y no meros puntos. Esto se transfiere del espacio al tiempo. Así como entre dos puntos hay siempre una línea, entre dos «ahora» siempre hay un tiempo. Ese es el tiempo del cambio, si es que, en efecto, en el primer ahora hay *un* estado y en el segundo, otro. Ese tiempo es, como todos, divisible hasta el infinito, y por lo tanto lo que cambia en él recorre un número infinito de grados a través de los cuales de aquel *primer* estado resulta paulatinamente el segundo. – Se podría explicar el asunto de forma fácilmente comprensible así: entre dos estados sucesivos cuya diversidad cae en el dominio de nuestros sentidos se encuentran siempre otros muchos cuya diversidad no nos resulta perceptible, porque el nuevo

estado que se presenta tiene que haber alcanzado un cierto grado o magnitud para ser sensorialmente perceptible. De ahí que lo precedan grados más débiles o extensiones menores, recorriendo los cuales se origina poco a poco. Todos ellos tomados en conjunto se conciben bajo el nombre del «cambio» y el tiempo que llenan es el tiempo del cambio. Si aplicamos esto a un cuerpo que es golpeado, el efecto inmediato es una cierta vibración de sus partes internas, que, tras haberse propagado el impulso por ellas, rompe en un movimiento externo. – De la infinita divisibilidad del tiempo deduce Aristóteles con plena corrección que todo lo que lo llena, por lo tanto también todo cambio o tránsito de un estado a otro, tiene que ser igualmente divisible hasta el infinito; así que todo lo que nace se congrega de hecho a partir de partes infinitas, por lo que siempre surge paulatinamente y nunca de repente. De los anteriores principios y del surgimiento paulatino de todo movimiento que de ellos se deriva, extrae Aristóteles, en el último capítulo de ese libro, la relevante consecuencia de que nada que sea indivisible, y por tanto ningún mero punto, puede moverse. Con eso concuerda muy bien la explicación *kantiana* de la materia según la cual este es «lo móvil en el espacio».

Así pues, esa ley de la continuidad y progresión de todos los cambios que Aristóteles formuló y demostró por primera vez la encontramos expuesta por *Kant* en tres ocasiones: en su *Dissertatio de mundi sensibilis et intelligibilis forma*, § 14; en la *Crítica de la razón pura*, 1.ª ed., p. 207 y 5.ª ed., p. 253; por último, en los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, al final de la «Observación general sobre la mecánica». En los tres pasajes su exposición del tema es breve pero no tan profunda como la de Aristóteles, con la que, no obstante, coincide en lo esencial; por eso no es fácil dudar que Kant heredó esa idea directa o indirectamente de Aristóteles, si bien nunca lo nombra. El principio de Aristóteles οὐκ ἔστι ἀλλήλων ἐχόμενα τὰ νῦν **[103]** se encuentra ahí reproducido con las palabras: «Entre dos instantes hay siempre un tiempo»; expresión esta contra la que se podría objetar: «Ni siquiera entre dos siglos hay tiempo alguno; porque en el tiempo, como en el espacio, tiene que haber un límite puro». – Así que en lugar de mencionar a Aristóteles Kant pretende, en la primera y más antigua de las exposiciones citadas, identificar la teoría que él propone con

la *lex continuitatis* de *Leibniz*. Si esta fuera realmente lo mismo que aquella, Leibniz habría tomado el tema de Aristóteles. Pero Leibniz (según su propia declaración, p. 189 de las *Opera philos.[ophica]*, ed. Erdmann) había planteado esa *loi de la continuité* primero en una carta a Bayle (*ibid.*, p. 104) donde, sin embargo, la denomina *principe de l'ordre général* y ofrece con ese nombre un razonamiento muy general e indeterminado, prioritariamente geométrico, que no tiene ninguna relación directa con el tiempo del cambio ni siquiera lo menciona.

Capítulo Quinto:
Sobre la segunda clase de objetos para el sujeto y la forma del principio de razón suficiente imperante en ella

§ 26
Explicación de esta clase de objetos

La única diferencia esencial entre hombre y animal, atribuida desde siempre a la *razón*, que es una facultad cognoscitiva especial y exclusiva del primero, se debe a que el hombre posee una clase de representaciones de las que no participa ningún animal: se trata de los *conceptos*, es decir, las representaciones *abstractas*, en oposición a las intuitivas, de las que, sin embargo, aquellas han sido extraídas. La primera consecuencia de ello es que el animal ni habla ni ríe; consecuencia mediata son, en cambio, las muchas y grandes cosas que distinguen la vida humana de la animal. Pues al añadirse ahora la representación abstracta, también la motivación se ha vuelto de otra clase. Aunque las acciones del hombre se producen con una necesidad no menos estricta que las de los animales, gracias a esa clase de motivación, en la medida en que consiste en *pensamientos* que hacen posible la *elección* (es decir, el conflicto consciente de los motivos), existe el obrar intencionado, reflexivo, conforme a planes y máximas, de acuerdo con otros, etc., en lugar

del mero impulso surgido a causa de objetos intuitivos presentes; pero eso lleva consigo todo aquello que hace la vida del hombre tan rica, tan artificial y tan espantosa que él, en este Occidente que le ha blanqueado y al que no le han podido seguir las antiguas, verdaderas y profundas religiones primigenias de su patria, no conoce ya a sus hermanos, sino que se figura que los animales son algo radicalmente distinto de él; y para confirmarse en esa ilusión les llama bestias, impone nombres ofensivos a todas las funciones vitales que tienen en común con él y los da por carentes de derechos, obstinándose violentamente contra la identidad entre su propia esencia y la de ellos que se le impone.

Sin embargo, como acabo de decir, toda la diferencia consiste en que, además de las representaciones intuitivas que hemos considerado en el capítulo anterior y de las que participan igualmente los animales, el hombre alberga también representaciones abstractas, es decir, extraídas de aquellas, en su cerebro, que es mucho más voluminoso principalmente para eso. Se ha denominado a tales representaciones *conceptos [Begriffe]* porque cada una de ellas concibe [*begreift*] en sí o, más bien, bajo sí, innumerables cosas individuales, así que es un *conjunto [Inbegriff]* de ellas. También se pueden definir como *representaciones de representaciones*. Pues en su formación la capacidad de abstracción descompone en sus partes integrantes las representaciones completas, es decir, intuitivas, tratadas en el capítulo anterior, a fin de poder pensarlas por separado, cada una por sí misma, como las distintas propiedades o relaciones de las cosas. Mas en ese proceso las representaciones pierden necesariamente el carácter intuitivo, como el agua cuando se descompone en sus elementos pierde la fluidez y la visibilidad. Pues toda propiedad separada (abstraída) se puede *pensar* por sí sola, pero no se puede *intuir* por sí sola. La formación de un concepto se produce en general abandonando gran parte de lo dado intuitivamente para luego poder pensar lo restante por sí solo: el concepto supone, pues, pensar menos que lo intuido. Si al examinar distintos objetos intuitivos hemos abandonado de cada uno algo distinto y sin embargo se conserva en todos lo mismo, eso es el *genus* de aquella especie. Por consiguiente, el concepto de cada uno

de aquellos *genus* es el concepto de cada una de las especies concebidas en él tras haber deducido todo lo que no es propio de *todas* las especies. Pero todo concepto posible puede ser pensado como un *genus*: de ahí que sea siempre universal y, en cuanto tal, no intuitivo. Por eso también posee una *esfera* en cuanto conjunto de todo lo pensable mediante él. Cuanto más nos elevamos en la abstracción, tanto más abandonamos, así que tanto menos pensamos. Los conceptos más elevados, es decir, los más universales, son los más vacíos y pobres, al final son leves envolturas como, por ejemplo, ser, esencia, cosa, devenir, y otras por el estilo. – Dicho sea de paso: ¿qué pueden lograr sistemas filosóficos que han sido hilados a base de tales conceptos y no tienen como materia más que esas ligeras envolturas de pensamientos? Tienen que resultar infinitamente vacíos, pobres y, precisamente por ello, asfixiantemente aburridos.

Puesto que, como se ha dicho, las representaciones descompuestas y sublimadas en conceptos abstractos han quedado privadas de todo carácter intuitivo, tendrían que escapar por completo de la conciencia y no resistirían en esta para las operaciones de pensamiento que se pretende efectuar con ellas, si no fueran fijadas y retenidas mediante signos arbitrarios: eso son las palabras. Por eso estas, en la medida en que constituyen el contenido del léxico, esto es, del lenguaje, designan siempre representaciones *universales*, conceptos, y nunca cosas intuitivas: en cambio, un léxico que enumera cosas individuales no contiene palabras sino simples nombres propios y es, o bien geográfico, o bien histórico, es decir, enumera lo que está separado por el espacio o por el tiempo, ya que, como saben *mis* lectores, tiempo y espacio son el *principium individuationis* **[104]**. Los animales están limitados a las representaciones intuitivas y no son capaces de abstracción ni, por tanto, de conceptos, y solo por eso carecen de lenguaje aun cuando puedan pronunciar palabras: sin embargo, entienden los nombres propios. Que la misma carencia es lo que los excluye de la risa se infiere de mi teoría de lo irrisorio, en el primer libro de *El mundo como voluntad y representación*, § 13 y vol. 2, cap. 8.

Si analizamos el discurso largo y coherente de un hombre totalmente rudo, encontramos en él una gran riqueza de formas

lógicas, clasificaciones, locuciones, distinciones y sutilezas de todas clases, correctamente expresadas mediante las formas gramáticales con sus flexiones y construcciones, como también con la frecuente aplicación del *sermo obliquus* [105], de los diferentes modos del verbo, etc.; y todo ello, tan conforme a reglas que resulta asombroso y tenemos que reconocer ahí una ciencia amplia y coherente. Pero la adquisición de tal ciencia se ha producido sobre la base de la captación del mundo intuitivo, y es competencia de la razón depositar la esencia total del mismo en los conceptos abstractos, cosa que solo puede llevar a cabo mediante el lenguaje. Con su aprendizaje se hace consciente todo el mecanismo de la razón, es decir, la esencia de la lógica. Está claro que eso no puede ocurrir sin un gran trabajo intelectual y una tensa atención; a los niños la fuerza para eso se la proporciona su deseo de aprender, que es fuerte cuando ve ante sí lo verdaderamente útil y necesario, y solo parece débil cuando queremos apremiar al niño a cosas inadecuadas para él. Así pues, al aprender el lenguaje con todas sus locuciones y sutilezas, tanto oyendo lo que dicen los adultos como hablando él mismo, el niño, incluso el que recibe una educación ruda, consuma aquel desarrollo de su razón y adquiere aquella lógica verdaderamente concreta que no consiste en las reglas lógicas sino en la inmediata aplicación correcta de las mismas; igual que un hombre con talento musical aprende las reglas de la armonía de oído y solo con las teclas del piano, sin saber leer las notas ni conocer el contrapunto. – El sordo es el único que no pasa por la mencionada escuela de lógica a través del aprendizaje del lenguaje: por eso es casi tan irracional como el animal si no recibe a base de aprender a leer la artificiosa educación adecuada a él, que es el sucedáneo de aquella escuela natural de la razón.

§ 27
Utilidad de los conceptos

Como se ha mostrado anteriormente, nuestra razón, o la facultad de pensar, tiene su esencia fundamental en la facultad de

abstracción o la capacidad de formar *conceptos*: la presencia de estos en la conciencia es, pues, lo que da lugar a tan asombrosos resultados. Que pueda lograrlo se debe esencialmente a lo siguiente.

Al tener los conceptos menos contenido que las representaciones de las que han sido abstraídos, resultan más fáciles de manejar y son a ellas más o menos lo que las fórmulas de la alta aritmética a las operaciones intelectuales de las que proceden y a las que representan o como el logaritmo a su número. De las muchas representaciones de las que han sido abstraídos no contienen más que justo la parte que se necesita, y no como cuando queríamos hacer presentes esas representaciones mediante la fantasía y, por así decir, teníamos que arrastrar una carga de contenidos accesorios y nos desorientábamos: pero ahora, con el uso de los conceptos, de todas aquellas representaciones pensamos solamente las partes y las relaciones que se requieren para cada fin. En consecuencia, su uso es comparable a tirar equipaje inútil, o también a operar con quintaesencias en vez de con especies de plantas, con quinina en lugar de con quina. En general la ocupación del intelecto con *conceptos*, es decir, la presencia en la conciencia de la clase de representaciones que ahora examinamos, es lo que propiamente y en sentido estricto se llama *pensamiento*. También se designa con el término *reflexión*, que, en cuanto tropo de la óptica, expresa al mismo tiempo lo derivado y secundario de esa clase de conocimiento. Ese pensamiento, esa reflexión, otorga al hombre aquel *discernimiento* **[106]** [*Besonnenheit*] del que carece el animal. Pues, al hacerle capaz de pensar con un concepto mil cosas, pero en cada una de ellas solo lo esencial, puede dejar a discreción las diferencias de todas clases, también las del espacio y el tiempo, con lo que en sus pensamientos alcanza la visión conjunta del pasado y el futuro, como también de lo ausente; mientras que el animal está en todos los respectos vinculado al presente. A su vez ese discernimiento, es decir, la capacidad de *reflexionar*, de volver sobre sí, es propiamente la raíz de todos sus logros teóricos y prácticos por los que tanto aventaja el hombre al animal; en primer lugar, de la preocupación por el futuro teniendo en consideración el pasado; luego, del proceder intencionado, planificado y metódico en cada proyecto y, por tanto, de la acción conjunta de muchos con un solo fin, del orden, la ley, el Estado, etc. – Pero en especial los

conceptos son el material propio de las ciencias, cuyos fines se pueden reducir en último término al conocimiento de lo particular a través de lo universal, que solo es posible por el *dictum de omni et nullo* **[107]** y este a su vez por la existencia de los conceptos. Por eso dice Aristóteles: ἄνευ μὲν γὰρ τῶν καθόλου οὐκ ἔστιν [120]ἐπιστήμην λαβεῖν **[108]** (*absque universalibus enim non datur scientia*) (*Metaph*. XII, c. 9). Los conceptos son justamente aquellos *universalia* en torno a cuya forma de existencia giró la larga disputa entre los realistas y los nominalistas en la Edad Media.

§ 28
Representantes de los conceptos. El Juicio **[109]**

Como ya se ha dicho, no debemos confundir con el concepto la imagen de la fantasía [*Phantasma*], que es una representación intuitiva y completa, esto es, individual, pero no está suscitada inmediatamente por una impresión en los sentidos y por eso tampoco pertenece al complejo de la experiencia. Pero la imagen de la fantasía también se ha de distinguir del concepto cuando es utilizada como *representante de un concepto*. Esto sucede cuando pretendemos tener la representación intuitiva misma de la que se ha originado el concepto y además en correspondencia con él, lo cual es siempre imposible: pues, por ejemplo, del perro en general, el color en general, el triángulo en general o el número en general no existe ninguna representación, ninguna imagen de la fantasía que se corresponda con esos conceptos. Entonces evocamos la imagen de, pongamos, un perro cualquiera, que en cuanto representación ha de estar totalmente determinada, es decir, tiene que ser de cualquier tamaño, de una determinada forma, color, etc., aun cuando el concepto que representa carece de todas aquellas determinaciones. Pero al utilizar tal representante de un concepto somos siempre conscientes de que no es adecuado al concepto que representa, sino que se trata de determinaciones completamente arbitrarias. De acuerdo con lo dicho aquí se declara *Hume* en sus *Essays on*

human understanding, ess. 12, pars 1, hacia el final; y también *Rousseau, Sur l'origine de l'inégalité*, pars 1 a la mitad. En cambio, algo totalmente distinto enseña al respecto Kant en el capítulo sobre el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento. Solo la observación interior y la reflexión clara pueden decidir el asunto. En consecuencia, que cada cual investigue si él en sus conceptos tiene la conciencia de un «monograma de la pura imaginación *a priori*», por ejemplo, si cuando piensa en un perro es consciente de algo *entre chien et loup* [110], o si, conforme a las explicaciones aquí expuestas, o bien piensa un concepto a través de la razón o bien representa mediante la fantasía un representante del concepto como una imagen completa.

Todo pensar en el sentido amplio del término, es decir, toda actividad interior del espíritu en general, necesita o palabras o imágenes de la fantasía: sin una de ambas carece de sostén. Pero no se necesitan ambas al mismo tiempo, aunque se pueden enlazar para apoyarse mutuamente. El pensar en sentido estricto, es decir, el pensar abstracto efectuado con ayuda de palabras, o bien es razonamiento puramente lógico, y entonces permanece por completo en su propio terreno, o bien roza los límites de las representaciones intuitivas para ponerse de acuerdo con ellas, con el propósito de relacionar lo empíricamente dado e intuitivamente captado con conceptos abstractos pensados claramente, y así poseerlo por completo. Así pues, o busca para el caso intuitivo dado el concepto o la regla en la que se incluye, o bien para un concepto o regla dados busca el caso que lo prueba. En calidad de tal, el pensar es la actividad del *Juicio* y, por cierto (de acuerdo con la división kantiana), en el primer caso, del reflexionante y en el segundo, del determinante. El Juicio es, según ello, el mediador entre la forma de conocimiento intuitiva y la abstracta, o entre el entendimiento y la razón. En la mayor parte de los hombres existe de forma meramente rudimentaria y con frecuencia incluso nominal [111]: están destinados a ser dirigidos por otros. No deberíamos hablar con ellos más de lo necesario.

El pensar que opera con ayuda de representaciones intuitivas es el verdadero núcleo de todo conocimiento, por cuanto remite a la fuente originaria, al fundamento de todos los conceptos. Por eso es el productor de todos los pensamientos verdaderamente originales,

de todas las visiones fundamentales de carácter primordial y de todos los inventos, en la medida en que en estos la mejor parte no la ha hecho la casualidad. En él predomina la actividad del *entendimiento*, como en aquel primero, puramente abstracto, lo hacía la de la *razón*. A él pertenecen ciertos pensamientos que durante largo tiempo dan vueltas en la cabeza, van y vienen, y se revisten de esta o aquella intuición, hasta que al final llegan a ponerse en claro, se fijan en conceptos y encuentran palabras. De hecho los hay que nunca las encuentran, y por desgracia son los mejores: *quae voce meliora sunt* **[112]**.

Pero *Aristóteles* fue demasiado lejos al opinar que ningún pensamiento puede tener lugar sin imágenes de la fantasía. En el libro *De anima* III, caps. 3, 7 y 8, presenta al respecto afirmaciones como: οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή (*anima sine phantasmate nunquam intelligit*) y ὅταν θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φάντασμά τι θεωρεῖν (*qui contemplatur, necesse est, una cum phantasmate contempletur*); igualmente, en *De memoria*, cap. 1, dice: νοεῖν οὐκ ἔστι ἄνευ φαντάσματος (*fieri non potest, ut sine phantasmate quidquam intelligatur*) **[113]**. – Sin embargo, estas afirmaciones causaron una gran impresión en los pensadores de los siglos XV y XVI, que las repitieron a menudo y con énfasis. Así, por ejemplo, dice Pico de la Mirandola en *De imaginatione*, c. 5: *Necesse est, eum, qui ratiocinatur et intelligit, phantasmata speculari* **[114]**; Melanchthon, en *De anima*, p. 130, dice: *oportet intelligentem phantasmata speculari* **[115]**; – y Giordano Bruno, en *De compositione imaginum*, p. 10, afirma: *dicit Aristoteles: oportet scire volentem, phantasmata speculari* **[116]**. También Pomponatio se expresa en el mismo sentido en *De immortalitate*, pp. 54 y 70. – Solamente se puede afirmar que todo conocimiento verdadero y original, y también todo filosofema auténtico, ha de tener su núcleo más íntimo o su raíz en alguna concepción intuitiva. Esta, aunque sea momentánea y parcial, transmite después el espíritu y la vida a toda la explicación, por detallada que esta sea –al igual que una gota del reactivo adecuado comunica a toda la solución el color del precipitado producido. Si la explicación posee un núcleo así, se asemeja al billete de un banco que tiene efectivo en la caja: en cambio, cualquier otra surgida de meras combinaciones de

conceptos es como el billete de un banco que no ha consignado como garantía más que otras obligaciones. Todo discurso puramente racional es así una aclaración de aquello que se sigue de conceptos dados, por lo que en realidad no da a luz nada nuevo, así que se le podría dejar a cada cual la tarea de hacerlo en vez de llenar con eso libros enteros a diario.

§ 29
Principio de razón suficiente del conocer

Mas tampoco el pensar en sentido estricto consiste en la mera presencia de conceptos abstractos en la conciencia, sino en una conexión o separación de dos o varios de ellos bajo restricciones y modificaciones de diversa clase detalladas por la lógica en la doctrina de los juicios. Esa relación de conceptos pensada y expresada con claridad se llama *juicio [Urteil]*. El principio de razón suficiente se hace valer de nuevo en relación con esos juicios, aunque en una forma muy diferente de la expuesta en el capítulo anterior, a saber: como principio de razón del conocer, *principium rationis sufficientis cognoscendi*. En cuanto tal enuncia que si un juicio debe expresar un *conocimiento*, ha de tener una razón suficiente: debido a esa propiedad recibe entonces el predicado de *verdadero*. La *verdad* es, pues, la relación de un juicio con algo diferente de él que se denomina su razón [*Grund*] y que, como veremos enseguida, admite ella misma una importante variedad de tipos. Pero como siempre es algo en lo que el juicio se apoya o se basa, el nombre alemán *Grund*[117] ha sido adecuadamente elegido. En latín y en todas las lenguas derivadas de él, el nombre de la *razón del conocer [Erkenntnissgrund]* coincide con el de la Razón misma [*Vernunft*]: así, ambos se llaman *ratio, la ragione, la razón, la raison, the reason*. Eso evidencia que en el conocimiento de las razones de los juicios se ha reconocido la función más destacada de la razón, su cometido κατ' ἐξοχήν[118]. Esas razones en las que se puede basar un juicio se pueden dividir en cuatro

clases, conforme a cada una de las cuales será distinta también la verdad que recibe. Esas clases se exponen en los cuatro parágrafos siguientes.

§ 30
Verdad lógica

Un juicio puede tener como razón otro juicio. Entonces su verdad es *lógica* o *formal*. Queda sin decidir si tiene también verdad material, lo cual depende de si el juicio en el que se basa tiene verdad material o si la serie de juicios en que se funda remite a un juicio de verdad material. – Tal fundamentación de un juicio por medio de otro surge siempre de una comparación con él: esta tiene lugar, o bien de forma inmediata, en la simple conversión o contraposición de los mismos, o bien añadiendo un tercer juicio, en cuyo caso, de la relación recíproca de los dos últimos se deduce la verdad del juicio que se ha de fundamentar. Esa operación es el *silogismo* completo. Tiene lugar tanto por oposición como por subsunción de conceptos. Pues el silogismo, en cuanto fundamentación de un juicio por otro a través de un tercero, tiene que ver siempre solamente con juicios; y porque estos son meros enlaces de conceptos, los cuales constituyen el objeto exclusivo de la Razón, es por lo que el silogismo [*Schließen*] ha sido justamente considerado la función peculiar de la Razón. Toda la silogística no es más que el conjunto de las reglas para aplicar el principio de razón a los juicios entre sí; es decir, el canon de la *verdad lógica*.

Como fundados en otro juicio se han de considerar también aquellos cuya verdad se infiere de las cuatro conocidas leyes del pensamiento: pues estas son justamente juicios de los que se sigue la verdad de aquellos. Por ejemplo, el juicio: «Un triángulo es un espacio cerrado por tres líneas» tiene como razón última el principio de identidad, es decir, el pensamiento expresado por este. El juicio: «No hay cuerpo sin extensión» tiene por razón última el principio de contradicción. Este: «Todo juicio es verdadero o no

verdadero» tiene su razón última en el principio de tercio excluso. Y, por último, el juicio: «Nadie puede admitir algo como verdadero sin saber por qué» tiene como razón última el principio de razón suficiente del conocer. En el uso común de la razón se aceptan como verdaderos los juicios derivados de las cuatro leyes del pensamiento sin antes reducirlos a ellas como sus premisas, ya que la mayoría de los hombres ni siquiera ha pensado jamás aquellas leyes abstractas. Pero ese hecho no supone que aquellos juicios no dependan de esas leyes como de sus premisas, del mismo modo que cuando alguien dice: «Si a ese cuerpo le quitas el apoyo, se caerá», ese juicio le resulta posible sin que jamás haya estado presente a su conciencia el principio: «Todos los cuerpos tienden al centro de la Tierra», pero no por ello depende menos de este último como de su premisa. Por eso no puedo aprobar que hasta ahora en la Lógica a todos los juicios que no se fundamentan en nada más que las leyes del pensamiento se les haya atribuido una *verdad intrínseca*, es decir, se les haya considerado *inmediatamente verdaderos*, y que esa *verdad lógica intrínseca* se distinga de la *verdad lógica extrínseca*, que consistiría en basarse en otro juicio como razón. Toda verdad es la relación de un juicio con algo *externo* a él, y *verdad intrínseca* es una contradicción.

§ 31
Verdad empírica

Una representación de la primera clase, es decir, una intuición mediada por los sentidos, por lo tanto una experiencia, puede ser razón de un juicio: entonces el juicio tiene verdad *material*, que es además *verdad empírica* en la medida en que el juicio se funda *inmediatamente* en la experiencia.

Que un juicio tiene *verdad material* significa en general: sus conceptos están ligados, separados o limitados entre sí según lo implican y requieren las representaciones intuitivas que lo fundamentan. Conocer esto es asunto inmediato de la *facultad de*

juzgar [Urteilskraft] que, como se dijo, es la mediadora entre la facultad de conocer intuitiva y la abstracta o discursiva, es decir, entre el entendimiento y la razón.

§ 32
Verdad trascendental

Las *formas* del conocimiento intuitivo o empírico ubicadas en el entendimiento y en la sensibilidad pura pueden, en cuanto condiciones de posibilidad de toda experiencia, ser razón de un juicio, que entonces es sintético *a priori*. Pero dado que un juicio tal tiene verdad material, esa verdad es trascendental; porque el juicio no se basa solo en la experiencia sino en las condiciones de posibilidad de la misma que se hallan en nosotros, ya que está determinado justo por aquello por lo que está determinada la experiencia misma: o por las formas *a priori* del espacio y el tiempo intuidas por nosotros, o por la ley de la causalidad que conocemos *a priori*. Ejemplos de tales juicios son proposiciones como: Dos líneas rectas no encierran ningún espacio. – Nada sucede sin causa. – $3 \times 7 = 21$. – La materia no puede nacer ni perecer. En realidad se puede citar como prueba de esta clase de verdad toda la matemática pura y también mi tabla de los *Praedicabilia a priori* en el segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación*, así como la mayor parte de las proposiciones de los *Principios metafísicos de la ciencia natural* de Kant.

§ 33
Verdad metalógica

Por último, también las condiciones formales de todo pensar

ubicadas en la Razón pueden ser la razón de un juicio, cuya verdad es entonces de tal clase que creo que la mejor manera de designarla es llamándola *verdad metalógica*; una expresión esta que nada tiene que ver con el *Metalogicus* que escribió Juan de Salisbury en el siglo XII; porque este explica en su prólogo: *quia Logicae suscepi patrocinium, Metalogicus inscriptus est liber* **[119]**, y no vuelve a hacer uso del término. Pero solamente existen cuatro juicios de verdad metalógica, que se descubrieron hace mucho tiempo por inducción y se han denominado «leyes de todo pensar», si bien no hay unanimidad total sobre sus formulaciones ni sobre su número, pero sí hay acuerdo pleno sobre lo que en general deben expresar. Son los siguientes: 1) Un sujeto es igual a la suma de sus predicados o a = a. 2) De un sujeto no se puede afirmar y negar al mismo tiempo un predicado, o a = –a = ø. 3) A cada sujeto tiene que convenirle uno de cada dos predicados contradictorios. 4) La verdad es la relación de un juicio con algo exterior a él que es su razón suficiente.

Que esos juicios son expresión de las condiciones de todo pensar y por lo tanto tienen estas como razón, lo sabemos ya mediante una reflexión que yo llamaría «autoanálisis de la Razón». En efecto, al hacer inútiles todos los esfuerzos de pensar en contra de esas leyes, la Razón las reconoce como condiciones de posibilidad de todo pensar: entonces descubrimos que pensar contra ellas es tan imposible como que nuestros miembros se muevan en la dirección contraria a sus articulaciones. Si el sujeto se pudiera conocer a sí mismo, conoceríamos aquellas leyes también *inmediatamente* y no solo a través de ensayos en objetos, es decir, en representaciones. Con las razones de los juicios de verdad trascendental ocurre a este respecto lo mismo: tampoco ellos llegan a la conciencia inmediatamente, sino primero *in concreto*, por medio de objetos, es decir, de representaciones. Si, por ejemplo, intentamos pensar un cambio sin una causa precedente, o un nacer o perecer de la materia, nos haremos conscientes de la imposibilidad del asunto, y además una imposibilidad objetiva, si bien tiene su raíz en nuestro intelecto; pues en otro caso no podríamos llevarla hasta la conciencia por la vía subjetiva. En general, entre las verdades trascendentales y las metalógicas se puede observar una gran semejanza y relación que señala a una raíz común de ambas. Aquí

vemos el principio de razón suficiente preferentemente como verdad metalógica, después de que en el capítulo anterior se presentara como verdad trascendental; y en el siguiente aparecerá aún en otra forma distinta de la verdad trascendental. Precisamente por eso en este tratado me esfuerzo por establecer el principio de razón suficiente como un juicio que tiene una cuádruple raíz, no acaso cuatro diferentes razones que condujeran casualmente al mismo juicio sino una razón que se presenta en cuatro formas y que yo denomino metafóricamente cuádruple raíz. Las otras tres verdades metalógicas tienen entre ellas tanta similitud que al examinarlas es casi necesario caer en el empeño de buscar una expresión común para ellas; eso es lo que yo he hecho en el noveno capítulo del segundo volumen de mi obra principal. Por el contrario, son muy distintas del principio de razón suficiente. Si quisiéramos buscar entre las verdades trascendentales una análoga a aquellas tres otras verdades metalógicas, podríamos elegir esta: que la sustancia, quiere decirse, la materia, persiste.

§ 34
La Razón

Puesto que la clase de representaciones que consideramos en este capítulo es propia del hombre en exclusiva; y dado que, según se ha demostrado, todo lo que distingue tan poderosamente su vida de la de los animales y lo que le da tanta ventaja sobre ellos se basa en su capacidad para esas representaciones, es evidente e innegable que dicha capacidad constituye aquella *razón* que desde siempre ha sido ensalzada como el privilegio del hombre. Igualmente, todo aquello que de forma expresa fue considerado en todo tiempo y por todos los pueblos como la manifestación o el producto de la razón, del λόγος, λόγιμον **[120]**, λογιστικόν, *ratio, la ragione, la razón, la raison, reason*, remite manifiestamente a lo que solo le es posible al conocimiento abstracto, discursivo, reflexivo, vinculado a palabras y mediato, y no al meramente intuitivo, inmediato y

sensible, del que también los animales participan. Cicerón, en *De offic*. I, 16, asocia con todo acierto *ratio et oratio* y las describe como *quae docendo, discendo, communicando, disceptando, judicando, conciliat inter se homines* [121], etc. También en *De nat. deor*. II, 7, afirma: *rationem dico, et, si placet, pluribus verbis, mentem, consilium, cogitationem, prudentiam* [122]. Y en *De legib*. I, 10: *ratio, qua una praestamus beluis, per quam conjectura valemus, argumentamur, refellimus, disserimus, conficimus aliquid, concludimus* [123].

En ese sentido han hablado de la razón en todo tiempo y lugar todos los filósofos hasta *Kant*, que por lo demás la definió aún como la facultad de los principios y del razonamiento, si bien no se puede negar que dio ocasión a las tergiversaciones posteriores. Sobre aquella concordancia de todos los filósofos en ese punto, y sobre la verdadera naturaleza de la razón en oposición al falseamiento que han hecho de su concepto los profesores de filosofía en este siglo, me he pronunciado detenidamente en *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, § 8, así como en el Apéndice, pp. 577-585 [3.ª ed., pp. 610-619] y de nuevo en el vol. II, cap. 6; por último, también en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, pp. 148-154 [2.ª ed., pp. 146-151]; así que no necesito repetir aquí todo lo dicho allá, sino que vinculo con ello las siguientes consideraciones.

Los profesores de filosofía han encontrado conveniente quitar su nombre a aquella facultad de pensar y meditar por medio de la reflexión y los conceptos; una facultad que distingue al hombre del animal, que necesita el lenguaje y capacita para él, de la que depende el discernimiento humano y con él todos los logros del hombre, que por ende ha sido concebida de ese modo y en ese sentido por todos los pueblos y también por todos los filósofos: como digo, los profesores de filosofía han encontrado conveniente privarle del nombre que tenía hasta ahora y no llamarla ya *razón* sino, en contra de todo uso del lenguaje y toda sana discreción, *entendimiento*; e igualmente, a todo lo que de ella fluye, *intelectual [verständig]* en lugar de *racional [vernünftig]*, todo lo cual ha de resultar siempre atravesado y torpe, como una nota en falso. Pues en todo tiempo y lugar se ha designado como *entendimiento,*

intellectus, acumen, perspicacia, sagacitas, etc. la facultad inmediata y más intuitiva expuesta en el anterior capítulo, así como los resultados que nacen de ella, específicamente distintos de los logros racionales de los que aquí hablamos y denominados inteligente, juicioso, sutil, etc.; por lo tanto, «intelectual» y «racional» se han diferenciado siempre por completo en cuanto manifestaciones de dos facultades del espíritu totalmente distintas. Pero los profesores de filosofía no podían tener esto en cuenta: pues su política exigía ese sacrificio, y en tales casos se dice: «¡Quita de ahí, verdad! ¡*In majorem Dei gloriam* [124], tal y como estás acostumbrada hace tiempo! ¿Nos pagas tú acaso honorario y sueldo? ¡Haz sitio quita de ahí! Vete a hacer méritos y agáchate en el rincón». En efecto, ellos necesitaban el puesto y el nombre de la *razón* para una facultad ficticia e inventada, con más exactitud y franqueza, totalmente falsa, que debía sacarles de los apuros en los que *Kant* les había puesto; una facultad de conocimientos inmediatos, metafísicos, es decir, que trascienden toda posibilidad de la experiencia y abarcan el mundo de las cosas en sí y sus relaciones; una facultad que, por lo tanto, es ante todo una «conciencia de Dios», es decir, que conoce inmediatamente a Dios el Señor, que también construye *a priori* el modo y manera en que creó el mundo o, si esto resultara demasiado trivial, el modo en que, a través de un proceso vital más o menos necesario, lo expulsó fuera de sí y en cierta medida lo engendró o –lo que es más cómodo aunque sumamente cómico–, según el uso y costumbre de los señores distinguidos al final de la audiencia, simplemente le ha «despachado» para que se ponga en camino y marche a donde le parezca. Sin duda, para esto último solo la frescura de un arrogante emborronador de absurdos como Hegel fue lo bastante osada. Así pues, bufonadas de esa clase son las que desde hace cincuenta años se han difundido ampliamente bajo el nombre de «conocimientos de la Razón», llenan cientos de libros llamados «filosóficos» y (debería ser a modo de ironía) son denominados «ciencia» y «científicos», incluso repitiendo esa expresión hasta dar asco. La *Razón* a la que con tanta frescura se le atribuye falsamente toda esa sabiduría es declarada una «facultad de lo suprasensible» o también «de las ideas»; en suma, una facultad oracular que reside en nosotros y se aplica inmediatamente a la *metafísica*.

No obstante, desde hace cincuenta años domina entre los adeptos una gran diversidad de opiniones sobre su modo de percibir todas aquellas excelencias y percepciones suprasensibles. Según los más atrevidos, posee una inmediata intuición racional del absoluto o también, *ad libitum*, de lo infinito y sus evoluciones a lo finito. Según otros, algo más recatados, no es tanto un ver como un oír, ya que no intuye directamente, sino que solo *percibe* lo que sucede en tal «morada de las nubes y de los cucos» (νεφελοκοκκυγία)[125], y entonces se lo relata fielmente al llamado «entendimiento», que posteriormente escribe compendios filosóficos. Y de ese presunto percibir [*Vernehmen*] ha recibido su nombre la razón [*Vernunft*], de acuerdo con un chiste de Jacobi; – como si no fuera evidente que tal nombre está tomado del lenguaje condicionado por ella y el percibir palabras en oposición al mero oír, que es propio también de los animales. Pero aquel miserable chiste se halla en boga desde hace medio siglo, es tomado por un pensamiento serio y hasta por una demostración, y ha sido mil veces repetido. Por último, según los más moderados la razón no puede ver ni oír, así que no recibe ni la visión ni el informe de todas las excelencias mencionadas, sino que no tiene de ellas más que una mera vislumbre [*Ahndung*], palabra de la que se ha eliminado la *d*[126], con lo que recibe un toque de ñoñería que, apoyado por la fisonomía ovejuna del eventual apóstol de tal sabiduría, le ha de conseguir el acceso necesario.

Mis lectores saben que yo solo doy validez a la palabra *idea* en su sentido original, el platónico, que he desarrollado a fondo en el libro tercero de mi obra principal. Por otra parte, el francés y el inglés vinculan con la palabra *idée* o *idea* un sentido muy cotidiano pero totalmente claro y definido. En cambio, cuando al alemán se le habla de ideas [*Ideen*] (sobre todo si se pronuncia *Uedähen*)[127] la cabeza le empieza a dar vueltas, le abandona todo discernimiento y se siente como si tuviera que elevarse en globo. Así que nuestros adeptos de la intuición racional tenían ahí algo que hacer; y por eso el más osado de todos, el conocido charlatán Hegel, llamó sin más Idea a su principio del mundo y de todas las cosas –y todos pensaron que tenían ahí algo acertado–. Sin embargo, cuando uno no se deja aturdir sino que pregunta qué son propiamente las ideas de las que la razón es facultad, como explicación se obtiene

usualmente una palabrería grandilocuente, vacía y confusa, encerrada en unos periodos encadenados tan largos que el lector, si no se ha quedado dormido ya a la mitad de los mismos, al final se encuentra más en un estado de letargo que en el de una enseñanza recibida; o bien sospecha que se podía haber hablado de algo así como quimeras. Si, entretanto, exige conocer de manera especial tales ideas, se le pondrá de todo sobre la mesa: los principales temas de la escolástica, que por desgracia el mismo Kant llamó ideas de la razón de manera injustificada y errónea, tal y como he expuesto en mi crítica de su filosofía; aunque solo lo hizo para probar que eran absolutamente indemostrables e injustificadas desde el punto de vista teórico. Se trata de las representaciones de Dios, de un alma inmortal y de un mundo real, objetivamente existente, y su orden; – también, como variación, se cita simplemente a Dios, la libertad y la inmortalidad. En otras ocasiones lo que se le sirva será el absoluto, que ya antes, en el § 20, hemos conocido bajo la forma de argumento cosmológico obligado a viajar de incógnito; o a veces lo infinito en oposición a lo finito, ya que por lo regular al lector alemán le complace esa palabrería y no se da cuenta de que al final no puede pensar con ella nada claro más que «lo que tiene un fin» y «lo que no lo tiene». También son muy preciadas como presuntas ideas «lo bueno, lo verdadero y lo bello», sobre todo entre los sentimentales y afables, aun cuando estos son solo tres conceptos muy amplios y abstractos, ya que están sacados de un sinnúmero de cosas y relaciones, y por lo tanto poseen un contenido muy pobre, como otros mil conceptos abstractos de la misma clase. En lo concerniente a su contenido, ya antes, en el § 29, he demostrado que la verdad corresponde en exclusiva a los juicios, es decir, que es una propiedad lógica; y sobre los otros dos conceptos abstractos en cuestión remito, por una parte, a *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, § 65 y, por otra, a todo el libro tercero de la misma obra. Pero cuando al hablar de aquellos tres pobres conceptos abstractos se adopta un tono de misterio e importancia y se levantan las cejas hasta la peluca, los jóvenes pueden fácilmente imaginarse que detrás se esconde algo asombroso, algo totalmente especial e inexpresable, y que por eso merecen el nombre de ideas y son colocados ante el carro triunfal de aquella supuesta razón metafísica.

Cuando se enseña que poseemos una facultad de conocimientos inmediatos, materiales (es decir, que ofrecen la materia y no solo la forma), suprasensibles (es decir, que trascienden toda posibilidad de la experiencia); una facultad que ha sido dispuesta expresamente para las intelecciones metafísicas y a esos efectos habita en nosotros; y que en eso consiste *nuestra razón*: cuando se enseña eso, digo, tengo que ser lo bastante descortés como para llamar a eso una completa mentira. Pues el más ligero pero sincero autoexamen ha de convencer a cada cual de que en nosotros no existe en absoluto tal facultad. Con eso concuerda también lo que en el curso del tiempo ha resultado de las investigaciones de pensadores vocacionales, capacitados y honrados: que lo innato, y por lo tanto *a priori* e independiente de la experiencia, que hay en toda nuestra facultad de conocer se limita a la parte *formal* del conocimiento, es decir, a la conciencia de las funciones propias del intelecto y el modo de su única actividad posible, funciones que, no obstante, necesitan sin excepción la materia para lograr conocimientos materiales. Así se encuentran en nosotros las formas de la intuición externa, objetiva, que son el tiempo y el espacio, y luego la ley de la causalidad en cuanto mera forma del entendimiento por medio de la cual este construye el mundo corpóreo objetivo. Y por último, también la parte formal del conocimiento abstracto: este se halla depositado y expuesto en la *lógica*, que por eso mismo fue denominada con todo acierto por nuestros padres *teoría de la razón*. Sin embargo, ella enseña también que los *conceptos* de los que constan los juicios y silogismos y a los que se refieren todas las leyes lógicas han de recibir su *materia* y *contenido* del conocimiento *intuitivo*, del mismo modo que el entendimiento que produce *este* último toma de la afección sensorial el material que da contenido a sus formas *a priori*.

Así pues, todo lo que hay de *material* en nuestro conocimiento, es decir, todo lo que no se puede reducir a *forma* subjetiva, modo de actividad propio o función del intelecto, y por lo tanto toda la *materia [Stoff]* del mismo, viene de fuera, y en último término de la intuición objetiva del mundo corpóreo que parte de la afección sensorial. Ese conocimiento intuitivo y empírico según su materia es

el que luego la *razón*, la razón *real*, convierte en conceptos, que son fijados sensorialmente en palabras; y en ellos tiene entonces el material para sus infinitas combinaciones por medio de juicios y razonamientos, que constituyen el entramado de todo nuestro mundo intelectual. La *razón* no tiene, pues, ningún contenido *material* sino solamente *formal*, y este es el objeto de la lógica que, por lo tanto, contiene meras formas y reglas para sus operaciones intelectuales. Cuando piensa, la razón ha de tomar su contenido material de fuera, de las representaciones intuitivas que el entendimiento ha producido. Sobre ellas ejerce su función, primero formando *conceptos*, para lo cual deja de lado algunas de las diferentes cualidades de las cosas y conserva otras combinándolas en un concepto. De ese modo las representaciones pierden su carácter intuitivo, pero a cambio ganan en visión sinóptica y facilidad de manejo, según antes se mostró. – Así que esa, y solo esa, es la actividad de la razón: en cambio, no puede jamás proporcionar *materia por sus propios medios*. – No posee nada más que formas: es femenina, solo concibe, no engendra. No es casualidad que tanto en las lenguas latinas como en las germánicas aparezca como femenina y el entendimiento, en cambio, como masculino.

Cuando se dice algo como: «Esto enseña la sana razón» o «La razón debe refrenar las pasiones» y cosas del estilo, con ello no se quiere decir en modo alguno que la razón proporcione conocimientos materiales por sus propios medios, sino que se hace referencia a los resultados de la reflexión racional, es decir, a la conclusión lógica a partir de principios que el conocimiento abstracto, enriquecido por la experiencia, ha obtenido poco a poco y gracias a los cuales podemos divisar clara y fácilmente tanto lo empíricamente necesario, es decir, lo previsible en los casos futuros, como las razones y consecuencias de nuestro propio obrar. En todas partes «racional» o «razonable» son sinónimos de «consecuente» o «lógico», y también al contrario; porque la lógica no es más que el procedimiento natural de la razón misma expresado como un sistema de reglas: aquellas expresiones (racional y lógico) se relacionan entre sí como la praxis y la teoría. En este sentido, por conducta *racional* se entiende la que es plenamente consecuente, es decir, que parte de conceptos universales y está dirigida por

pensamientos abstractos en forma de propósitos, no hallándose determinada por la efímera impresión del presente. Pero con ello no se decide nada acerca de la moralidad de tal conducta, sino que esta puede ser tanto mala como buena. Las explicaciones detalladas a este respecto se encuentran en mi «Crítica de la filosofía kantiana», pp. 576 ss. 117 [3.ª ed., pp. 610 ss.], así como en *Los dos problemas fundamentales de la ética*, p. 152 (2.ª ed., pp. 149 ss.). Finalmente, son conocimientos de la *razón pura* aquellos cuyo origen se encuentra en la parte *formal* de nuestra facultad de conocer, sea la pensante o la intuitiva, y de los que por tanto podemos ser conscientes *a priori*, es decir, sin ayuda de la experiencia: se basan siempre en principios de verdad trascendental o también metalógica.

Por el contrario, una razón que proporciona conocimientos materiales originalmente y por sus propios medios, que por lo tanto nos instruye positivamente más allá de toda posibilidad de la experiencia y que para ello ha de contener *ideas innatas*, es una pura ficción de los profesores de filosofía y un producto del miedo suscitado en ellos por la *Crítica de la razón pura*. – ¿Conocen los señores a un tal *Locke* y lo han leído? Quizá una vez, hace mucho tiempo, por encima, a trozos, mirando a ese gran hombre desde lo alto con una consciente superioridad, y además en una mala traducción alemana hecha a jornal: – pues todavía no noto que el conocimiento de las lenguas modernas aumente en la medida en que, lamentablemente, disminuye el de las antiguas. Por supuesto, tampoco han tenido tiempo para emplearlo en semejantes vejestorios; e incluso encontrar un conocimiento real y profundo de la filosofía kantiana es algo que solo se logra a lo sumo en algunas, muy pocas, mentes de edad avanzada. Porque el tiempo de juventud de la generación que se encuentra ahora en la edad adulta se tuvo que emplear en las obras del «gigante intelectual Hegel», del «gran Schleiermacher» y del «sagaz Herbart». ¡Lástima, lástima, lástima! Pues eso es justo lo pernicioso de tales celebridades universitarias y de esa fama de héroes de cátedra que asciende desde la boca de honorables colegas de oficio y esperanzados aspirantes a él: que a la juventud, buena, crédula y falta de juicio se le ensalzan cabezas mediocres, simples productos manufacturados de la naturaleza, como grandes espíritus, como excepciones y ornamentos de la

humanidad; tras lo cual, aquella se lanza con toda su fuerza juvenil al estéril estudio de los interminables e insulsos escritos de esa gente y desperdicia el poco y valioso tiempo que se le ha concedido para su educación superior, en lugar de dedicarlo a la instrucción real que le ofrecen las obras de los infrecuentes pensadores auténticos, esas verdaderas excepciones entre los hombres que, *rari nantes in gurgite vasto* [128], en el curso de los siglos solo han emergido alguna vez aquí y allá, precisamente porque la naturaleza solo hace uno de cada clase y luego «rompe el molde». También para esa juventud habrían vivido, si en su interés por ellos no hubiera sido engañada por los perniciosos preconizadores de lo malo, esos miembros de la gran sociedad de camaradas y compadres de cabezas vulgares que siempre florece y hace ondear en lo alto su bandera, como permanente enemigo de lo grande y auténtico que les humilla. Debido a esos y a sus manejos, la época se ha arruinado hasta el punto de que la filosofía kantiana, que nuestros padres comprendieron solo después de años de serio estudio y con gran esfuerzo, se ha vuelto de nuevo extraña a la generación actual, que está ante ella como ὄνος πρὸς λύραν [129] y ensaya acaso ataques rudos, groseros y torpes, al igual que los bárbaros lanzan piedras contra la imagen de un dios griego que les resulta extraña. Porque así están las cosas, a los defensores de la razón que conoce inmediatamente, que percibe e intuye, en suma, que proporciona conocimientos materiales por sus propios medios, me corresponde hoy recomendarles como algo nuevo para ellos el libro *primero* de la obra de *Locke* [130] mundialmente conocida desde hace ciento cincuenta años, libro que está expresamente dirigido contra todo conocimiento innato; y en especial, en el tercer capítulo de dicho libro, los parágrafos 21-26. Pues aunque *Locke* llega demasiado lejos en su negación de todas las verdades innatas, en la medida en que la extiende también a los conocimientos *formales*, cosa en la que después fue corregido con la máxima brillantez por *Kant*, pese a ello, digo, tiene plena e innegable razón en lo que respecta a todos los conocimientos materiales, esto es, los que ofrecen materia.

Lo he dicho ya en mi ética, pero tengo que repetirlo porque, como enseña el refrán español, no hay peor sordo que el que no quiere oír [131]: si la *razón* fuera una facultad creada para la

metafísica, que proporciona la materia de los conocimientos y que, por consiguiente, ofrece explicaciones que sobrepasan toda posibilidad de la experiencia, entonces en relación con los objetos de la metafísica, y por tanto también de la religión, ya que son los mismos, tendría que dominar en el género humano un acuerdo tan amplio como el que hay sobre los objetos de la matemática; de modo que, si alguno discrepara de los demás en sus opiniones sobre tales objetos, habría que considerar inmediatamente que no está en sus cabales. Pero sucede directamente lo contrario: sobre ningún tema hay tanta discordia en el género humano como sobre lo dicho. Desde que los hombres piensan, todos los sistemas filosóficos disputan por doquier y son en parte diametralmente opuestos; y desde que los hombres creen (lo que ocurre desde hace aún más tiempo), las religiones luchan entre sí con fuego y espada, con excomuniones y cánones. Mas para los heterodoxos esporádicos, en la época de la fe viva no había manicomios, sino cárceles de la Inquisición con todas sus pertenencias. Así que también aquí habla la experiencia alto y de forma incontestable contra la engañosa alegación de una razón que fuera una facultad de conocimientos inmediatos, metafísicos, o, dicho claramente, de inspiraciones de lo alto; una razón que, verdaderamente, ya es hora de que se someta de una vez a un tribunal estricto. Porque, *horribile dictu* **[132]** una mentira tan sosa y tan palpable como esa se divulga por todas partes en Alemania desde hace medio siglo, año tras año, desde la cátedra a las bancas y de nuevo desde las bancas a la cátedra, e incluso entre los franceses ha encontrado algunos bobos que se han dejado engañar con el cuento y ahora van a venderlo en Francia; sin embargo, allí el *bon sense* de los franceses enseguida echará a la calle la *raison transcendentale*.

Pero ¿dónde se ha fraguado la mentira y cómo ha venido al mundo el cuento? – He de reconocerlo: por desgracia, la ocasión próxima la dio la razón práctica de Kant con su imperativo categórico. En efecto, una vez aceptada esta, no se necesitaba nada más que añadirle, a modo de pareja o de hermana gemela, una razón teórica de la misma inmediación imperial **[133]**, que por lo tanto proclama *ex tripode* **[134]** las verdades metafísicas. El brillante éxito del tema lo he descrito en *Los [dos] problemas fundamentales de la ética*, pp. 148 s. [2.ª ed., pp. 146 s.], a donde

remito. Así pues, cuando admito que *Kant* dio ocasión a ese supuesto inventado tengo, no obstante, que añadir: al que le gusta bailar se le silba fácilmente. Es como una maldición que grava sobre el género bípedo el hecho de que, debido a su afinidad electiva con lo erróneo y lo malo, incluso en las obras de los grandes espíritus lo que más le guste sea justo lo peor o directamente los defectos; de modo que elogia y se asombra de estos, y en cambio deja pasar lo que realmente es digno de admiración. Lo verdaderamente grande, lo auténticamente profundo de la filosofía de Kant es ahora conocido para muy pocos: pues al cesar el estudio serio de sus obras tenía que cesar también su comprensión. Son leídas solo de pasada, con el fin de obtener información histórica, por aquellos que se figuran que después de él ha llegado algo, y hasta entonces no se ha acertado: por eso en todos los comentarios que hacen estos sobre la filosofía kantiana se nota que solo conocen la cáscara, la cara exterior de aquella, se han quedado con un burdo esbozo, han cogido al vuelo una palabra aquí y allá, pero nunca han penetrado en el sentido profundo y el espíritu de la misma. Lo que más les ha gustado de Kant desde siempre a todos ellos son, en primer lugar, las antinomias por ser una cosa muy complicada, pero aún más la razón práctica con su imperativo categórico, y sobre todo la teología moral asentada sobre ella, que sin embargo Kant nunca se tomó en serio; porque un dogma teórico de validez exclusivamente práctica se asemeja a la escopeta de madera que se puede dar sin peligro a los niños, y es de la clase del dicho: «Lávame la piel pero no me mojes». Por lo que respecta al imperativo categórico mismo, Kant nunca lo afirma como un hecho, antes bien, protesta reiteradamente contra tal afirmación y lo sirve como el mero resultado de una combinación de conceptos sumamente asombrosa; porque necesitaba un áncora de salvación para su moral. Pero los profesores de filosofía jamás han investigado el fundamento del asunto, de modo que, según parece, nadie lo ha conocido antes que yo: en lugar de ello se han apresurado a acreditar el imperativo categórico como un hecho sólidamente fundamentado, bajo el nombre purista de «ley moral» [*Sittengesetz*], que siempre me recuerda a la Mamsell Laregle de Bürger**[135]**; además, han hecho de él algo tan macizo como las pétreas tablas de la ley de Moisés, a las que tiene que sustituir entre ellos. Ciertamente, en mi tratado

Sobre el fundamento de la moral he tomado la razón práctica con su imperativo bajo el bisturí anatómico; y he demostrado que en ellos nunca ha habido vida ni verdad de forma tan clara y segura que espero llegar a ver a quien me refute con razones y ayude de forma honrada al imperativo categórico a volver a ponerse sobre sus pies. Pero eso no desconcierta a los profesores de filosofía. Ellos no pueden prescindir de su «ley moral de la razón práctica» como un cómodo *Deus ex machina* **[136]** para fundamentar su moral, como tampoco de la libertad de la voluntad: pues esas son dos piezas sumamente esenciales de su filosofía de viejas y de rueca. El que yo les haya dado el golpe de muerte no importa: entre ellos siguen viviendo – de la misma manera que a veces por razones políticas se hace que un monarca ya fallecido siga reinando unos días más. Contra mi implacable demolición de aquellas dos antiguas fábulas, los valientes solo necesitan su vieja táctica: callar, callar, pasar por encima sin hacer ruido, hacer como si nada hubiera ocurrido, para que el público crea que lo que dice uno como yo no merece ni ser escuchado: por supuesto; están llamados a la filosofía por el Ministerio y yo solamente por la naturaleza. Cierto es que al final resultará que esos héroes hacen lo que el avestruz, ave de sentimientos idealistas que piensa que con solo cubrir los ojos el cazador ya no está ahí. El tiempo lo dirá: de momento, acaso hasta que yo haya muerto y se puedan aderezar mis cosas al propio gusto, al público le bastará con el cotorreo estéril, la machaconería insoportable y aburrida, las arbitrarias construcciones del absoluto y la moral de escuela infantil de los señores; después ya se verá.

> Tenga mañana lo justo
> Sus amigos bien dispuestos
> Aunque hoy aún gane lo malo
> Asiento y favor completos.
>
> W. O. Divan, p. 97. **[137]**

Pero ¿saben también los señores de qué es hora? – Una época profetizada desde hace tiempo ha surgido: la Iglesia vacila, vacila con tal fuerza que hay que preguntarse si volverá a encontrar el centro de gravedad. Pues la fe se ha perdido. Con la luz de la revelación sucede como con otras luces: tienen por condición

alguna oscuridad. El número de aquellos a los que un cierto grado y amplitud de conocimientos les hace incapaces de creer se ha vuelto peligrosamente grande. De ello da fe la general difusión del vulgar racionalismo, que exhibe con amplitud cada vez mayor su cara de *bulldog*. Se dispone con toda tranquilidad a medir con su vara de sastre los profundos misterios del cristianismo sobre los que los siglos han meditado y disputado, y con ello se las da de asombrosamente perspicaz. Ante todo es el dogma nuclear del cristianismo, la doctrina del pecado original, lo que en las triviales cabezas racionalistas se ha convertido en el hazmerreír; porque nada les parece más claro y cierto que el hecho de que la existencia de cada cual ha comenzado con su nacimiento, por lo que es imposible que haya venido al mundo en pecado. ¡Qué sagaz! – Y así como cuando prevalecen la miseria y el descuido empiezan los lobos a mostrarse en las aldeas, así en estas circunstancias levanta la cabeza el materialismo, siempre dispuesto, y avanza de la mano de su acompañante, el bestialismo (denominado por ciertas gentes humanismo). – Con la incapacidad para creer crece la necesidad del conocimiento. Existe un punto de ebullición en la escala de la cultura en el que toda fe, toda revelación y todas las autoridades se evaporan y el hombre desea conocer por sí mismo, quiere ser instruido pero también convencido. El andador de la niñez se le ha caído: quiere sostenerse sobre sus propias piernas. Pero su necesidad metafísica (*El mundo como voluntad y representación*, vol. 2, cap. 17) es tan indestructible como cualquier necesidad física. Entonces la exigencia de la filosofía se plantea en serio y la humanidad necesitada invoca a todos los espíritus pensantes que alguna vez engendró desde su seno. Aquí no basta ya con palabrería hueca y esfuerzos impotentes de castrados intelectuales, sino que hace falta una filosofía tomada en serio, es decir, encaminada a la verdad y no a los sueldos y honorarios; una filosofía que, por lo tanto, no pregunte si agrada a ministros o consejeros, o si conviene a esta o aquella facción de la Iglesia de la época, sino que pone de manifiesto que la misión de la filosofía, es totalmente distinta de proporcionar una fuente de ingresos a los pobres en espíritu.

Pero vuelvo a nuestro tema. Al oráculo *práctico* que Kant había atribuido falsamente a la razón se le asociaría un oráculo *teórico* por medio de una amplificación que solo requería alguna osadía. El

honor del invento se ha de atribuir a F. H. Jacobi, hombre querido del que los profesores de filosofía aceptaron alegres y agradecidos el valioso regalo. Pues eso les servía de ayuda en el apuro en que Kant les había puesto. La fría y sobria razón reflexiva que Kant había criticado tan cruelmente fue degradada a *entendimiento* y en adelante tuvo que llevar ese nombre: pero el nombre «razón» se adjudicó a una facultad totalmente imaginaria, hablando en plata, inventada, en la que se tenía algo así como un ventanuco que se abría al mundo supralunar y hasta sobrenatural, y a través del cual se podían recibir, ya totalmente listas y aderezadas, todas las verdades por las que se había afanado y combatido durante siglos la trasnochada, honrada, reflexiva y juiciosa razón habida hasta entonces. Y en una facultad tal, completamente tomada del aire, completamente inventada, se basa desde hace cincuenta años la llamada «filosofía» alemana: primero, como libre construcción y proyección del Yo absoluto y sus emanaciones al No-yo; luego, como intuición intelectual de la identidad absoluta o la indiferencia y de sus evoluciones hacia la naturaleza, o de la génesis de Dios a partir de su oscuro fundamento o infundamento [*Ungrund] à la* Jakob Böhme; por último, como puro pensarse a sí misma de la Idea absoluta y escenario del ballet del automovimiento de los conceptos; pero al mismo tiempo, siempre como percepción inmediata de lo divino, de lo suprasensible, de la divinidad, de la beldad, verdad, bondad, y todas las demás «-ades» que se quieran, o también como mera vislumbre [*Ahnen*] (sin d)**[138]** de todas esas magnificencias. – ¿Eso sería, pues, la razón? Oh, no, eso son chistes que debían servir de recurso a los profesores de filosofía, a los que las serias críticas kantianas habían puesto en apuros, para de alguna manera, *per fas aut nefas***[139]**, hacer pasar los objetos de la religión nacional por resultados de la filosofía.

En efecto, la primera obligación de toda filosofía de profesores es fundamentar filosóficamente y consolidar más allá de toda duda la doctrina de Dios, el creador y gobernador del mundo, entendido como un ser personal y por lo tanto individual, dotado de entendimiento y voluntad, que ha creado el mundo de la nada y lo guía con sabiduría, poder y bondad supremos. Pero de ese modo los profesores de filosofía caen en una posición delicada de cara a la filosofía seria. En efecto, ha llegado *Kant*, la *Crítica de la razón*

pura está escrita desde hace ya más de sesenta años; y el resultado de ello ha sido que todas las demostraciones en favor de la existencia de Dios que se habían formulado en el curso de los siglos del cristianismo y que se pueden reducir a las tres únicas formas posibles de demostración no son en absoluto capaces de lograr lo requerido; incluso la imposibilidad de cada una de esas demostraciones, y con ella la de toda la teología especulativa, es demostrada en detalle y *a priori*; y por cierto, entiéndase bien, no como se ha puesto de moda en nuestros días, con palabrería hueca y galimatías hegeliano con los que cada cual puede hacer lo que quiera: no, con toda seriedad y honradez, al estilo antiguo, por lo tanto, de tal modo que desde hace sesenta años, por molesto que el asunto resulte a muchos, nadie ha podido objetar algo relevante en contra sino que, antes bien, como consecuencia de ello las demostraciones de la existencia de Dios han quedado desacreditadas y en desuso. De hecho, desde Kant los profesores de filosofía se han ufanado sumamente frente a tales pruebas e incluso han manifestado un claro menosprecio de las mismas; porque el asunto va de suyo hasta tal punto que resulta ridículo pretender demostrarlo. ¡Ay, ay, si eso lo hubiéramos sabido antes! Entonces no nos habríamos afanado durante siglos con tales argumentos y Kant no habría necesitado aplastarlos con todo el peso de la crítica de la razón. En ese menosprecio a alguno le vendrá a la mente la zorra y las uvas verdes. Por lo demás, el que quiera ver una prueba de él encontrará una muy característica en los *Escritos filosóficos* de Schelling, Vol. 1, 1809, p. 152. – Mientras otros se consolaban pensando que Kant había dicho que tampoco lo contrario se puede demostrar –como si al viejo pícaro le hubiera sido desconocido el *affirmanti incumbit probatio* **[140]**–, llegó a los profesores de filosofía, como un salvador en la necesidad, el admirable invento de Jacobi, que otorgó a los eruditos alemanes de este siglo una razón totalmente aparte, de la que hasta entonces ningún hombre había oído ni sabido.

Y sin embargo, en absoluto eran necesarias todas esas artimañas. Pues aquel carácter indemostrable no impugna en lo mínimo la existencia de Dios, ya que esta se asienta de manera inquebrantable y sobre un suelo mucho más seguro. Es cosa de la revelación, y tanto más cierta cuanto que dicha revelación ha recaído única y

exclusivamente en aquel pueblo que por eso se llama el elegido. Eso se hace evidente en el hecho de que el conocimiento de Dios en cuanto gobernante personal y creador del mundo, que todo lo ha hecho bien, solamente se encuentra en el dogma judío y en los dos procedentes de él, que en sentido amplio se podrían llamar sus sectas, pero no en la religión de cualquier otro pueblo de la época antigua o moderna. Pues a nadie se le ocurrirá confundir con Dios nuestro Señor al *Brahman* hindú que vive y padece en mí, en ti, en mi caballo y en tu perro – o también el Brahma que ha nacido y muere para dejar lugar a otros Brahmas, y al que además se le imputa como culpa y pecado el haber producido el mundo **[141]**, – por no hablar del voluptuoso hijo del engañado Saturno, al que se opone Prometeo y le anuncia su caída. Si examinamos *la* religión que cuenta con la mayor cantidad de adeptos en la Tierra, por lo tanto con la mayoría de la humanidad, y que a ese respecto puede llamarse la más distinguida, es decir, el budismo, hoy en día no se puede ya ocultar que, por estrictamente idealista y ascética que sea, también es decidida y expresamente atea; tanto, que los sacerdotes rechazan categóricamente la doctrina del teísmo puro cuando se les expone. Por eso (según nos informan las *Asiatic researches*, vol. 6, p. 268, así como Sangermano en su *Description of the Burmese empire*, p. 81) el sumo sacerdote de los budistas en Ava, en un artículo que entregó a un obispo católico, entre las seis herejías condenables contaba también la doctrina «de que existe un Dios que ha creado el mundo y todas las cosas, y es el único digno de ser adorado» (véase I. J. Schmidt, *Investigaciones en el campo de la historia cultural antigua en el Asia Central*, Petersburgo, 1824, p. 276). Precisamente por eso I. J. Schmidt, de Petersburgo, excelente erudito al que considero decididamente el mayor conocedor del budismo en Europa, dice también en su escrito *Sobre la afinidad de las doctrinas gnósticas con el budismo*, p. 9: «En los escritos de los budistas falta toda alusión positiva a un ser supremo como principio de la creación, y parece incluso que ese objeto, cuando se presenta por sí mismo de forma consecuente, es cuidadosamente eludido». En sus *Investigaciones en el campo de la historia cultural antigua en el Asia Central*, p. 180, dice: «El sistema del budismo no conoce ningún ser divino único, eterno e

increado que existía antes de todo tiempo y ha creado todo lo visible y lo invisible. Esa idea le es totalmente ajena, y en los libros budistas no se encuentra el menor indicio de ella. Tampoco hay una creación; ciertamente, el universo visible no carece de comienzo, pero ha *nacido* del espacio vacío según leyes naturales lógicas e inmutables. No obstante, erraríamos si supusiéramos que algo, llámese destino o naturaleza, es considerado o venerado como principio divino por los budistas: más bien al contrario; pues precisamente ese desarrollo del espacio vacío, ese precipitado surgido de él o de su despedazamiento en innumerables partes, esa materia entonces nacida, es el mal del *Jirtintschü* o el universo en sus relaciones internas y externas, del que el *Ortschilang* o el cambio constante ha *nacido* de acuerdo con leyes inmutables después de que estas fueron fundadas por aquel mal». Él mismo dice también en una conferencia que impartió el 15 de septiembre de 1830 en la Academia de Petersburgo, p. 26: «La expresión "creación" es ajena al budismo, ya que este solo sabe de nacimientos del mundo»; y en la p. 27: «Hay que darse cuenta de que en su sistema no puede encontrarse ninguna idea de una creación a cargo de una divinidad originaria». Se podrían citar cientos de pruebas de esta clase. No obstante, solo quiero llamar la atención sobre una, ya que es muy popular y además oficial. En efecto, el tercer volumen de la muy instructiva obra budista *Mahavansi, Raja-ratnacari and Raja-vali, from the Singhalese, by E. Upham, Lond*. 1833, contiene los interrogatorios oficiales, traducidos de los protocolos holandeses, que en torno a 1766 el gobernador holandés de Ceylán mantuvo de forma individual y sucesiva con los sumos sacerdotes de las cinco pagodas más relevantes. El contraste entre los interlocutores, que no se pueden entender bien, es sumamente gracioso. Los sacerdotes, de acuerdo con las doctrinas de su religión, llenos de amor y compasión hacia todos los seres vivientes, incluso aunque fueran gobernadores holandeses, se esfuerzan con sumo gusto en satisfacer todas sus preguntas. Pero el ateísmo ingenuo y candoroso de esos sumos sacerdotes devotos y hasta encratitas entra en conflicto con la íntima convicción del gobernador, judaizado ya desde la cuna. Su fe se ha convertido para él en una segunda naturaleza, no puede conformarse con que esos religiosos no sean teístas, de ahí que

pregunte una y otra vez por el Ser Supremo, quién ha creado el mundo y cosas por el estilo. – Aquellos opinan entonces que no puede haber un ser superior al victorioso-perfecto, el Buda Shakiamuni, que, nacido hijo de un rey, vivió voluntariamente como un mendigo y predicó hasta el final su elevada doctrina para salvación de la humanidad, a fin de redimirnos a todos de la miseria del renacimiento perpetuo; pero el mundo no ha sido hecho por nadie[142], ha sido autocreado (*selfcreated*), la naturaleza lo despliega y lo vuelve a contraer: él es lo que, existiendo, no existe; es el necesario acompañante de los renacimientos, pero estos son las consecuencias de nuestra conducta pecadora, etc. Así continúan esas conversaciones a lo largo de unas cien páginas. – Menciono tales hechos principalmente porque es realmente escandaloso que aún hoy en día en los escritos de eruditos alemanes religión y teísmo sean tomados sin más por idénticos y sinónimos, cuando la religión es al teísmo lo que el *genus* a una única especie, y de hecho solo el judaísmo y el teísmo son idénticos; de ahí también que estigmaticemos a todos los pueblos que no son judíos, cristianos o musulmanes con el nombre colectivo de «paganos». Incluso los musulmanes y judíos tachan a los cristianos de no ser puros teístas debido a la doctrina de la trinidad. Pues el cristianismo, se diga lo que se diga, lleva en su cuerpo sangre hindú y por ello una constante tendencia a separarse del judaísmo. – Si la crítica de la razón kantiana, que es el más serio ataque al teísmo jamás acometido –y por eso los profesores de filosofía se han apresurado a eliminarla–, hubiera aparecido en los países budistas, entonces, de acuerdo con las citas anteriores, no se habría visto en ella sino un edificante tratado para una refutación más fundada de sus herejías y una provechosa confirmación de la doctrina ortodoxa del idealismo, es decir, la doctrina de la existencia meramente aparente de este mundo que se presenta a nuestros sentidos. Tan ateas como el budismo son también las otras dos religiones que se profesan en China junto a él: la de Tao-Tse y la de Confucio; precisamente por eso los misioneros no podían traducir al chino el primer verso del Pentateuco, ya que ese idioma no tiene expresiones para «Dios» y «crear». Incluso el misionero Gützlaff, en su *Historia del Imperio Chino*, recientemente aparecida, tiene la honradez de decir en la p. 18: «Es extraordinario que ninguno de los filósofos (en China),

aun poseyendo la luz natural en una medida plena, no se hayan elevado al conocimiento de un creador y señor del universo». Con esto concuerda totalmente lo que cita J. F. Davis (*The Chinese*, chap. 15, p. 156): que Milne, el traductor del Shing-yu, en el prefacio de esta obra dice que de ella se puede inferir: «*that the bare light of nature, as it is called, even when aided by all the light of pagan philosophy, is totally incapable of leading men to the knowledge and worship of the true God*»[143]. Todo esto confirma que el único fundamento del teísmo es la revelación, como tiene que serlo, si la revelación no ha de ser superflua. Con ocasión de esto obsérvese que la palabra ateísmo contiene un elemento subrepticio, ya que supone de antemano que el teísmo se entiende por sí mismo. En lugar de eso se debería decir «no judaísmo» y en lugar de ateo, «no judío»: entonces hablaríamos con honradez.

Puesto que, como se ha dicho, la existencia de Dios es asunto de la revelación y queda consolidada inconmoviblemente con ella, no hace falta ningún testimonio humano. Pero la filosofía no es más que el intento, en realidad planteado de forma ociosa y superflua, de abandonar a sus propias fuerzas la razón, es decir, la facultad humana de pensar, meditar y reflexionar, con el fin de ver lo que resulta de ahí; es más o menos como cuando a un niño que está en el césped se le quitan una vez las andaderas para que pruebe sus fuerzas. Tales pruebas y ensayos se llaman especulación; en ella lo esencial del asunto es prescindir de una vez de toda autoridad divina y humana, ignorarla y recorrer su propio camino para buscar a su manera las verdades más elevadas e importantes. Si, a partir de ese terreno, su resultado no es sino el de nuestro gran Kant ya citado, no por ello ha de renunciar a toda honradez y escrúpulo de conciencia y, como un bribón, andar un camino extraviado a fin de retornar a terreno judaico como a su *conditio sine qua non*: antes bien, con toda franqueza y sencillez ha de investigar la verdad por otros caminos que acaso se abran ante ella, pero nunca seguir otra luz más que la de la razón, sino andar su camino sin preocuparse de a dónde llega, confiada y tranquila como el que trabaja en su oficio.

Si nuestros profesores de filosofía entienden el asunto de otro modo y se figuran que no pueden comer su pan honrosamente mientras no hayan sentado en el trono a Dios el Señor (como si este tuviera necesidad de ellos), se esclarece por qué no les pueden

interesar mis cosas y yo no soy su hombre en absoluto: pues, desde luego, yo no puedo servirles en tales cosas ni tengo, como ellos, que comunicar en cada feria del libro los informes más recientes sobre el querido Dios.

Capítulo Sexto:
Sobre la tercera clase de objetos para el sujeto y la forma del principio de razón suficiente imperante en ella

§ 35
Explicación de esta clase de objetos

La tercera clase de objetos para la facultad de representación está constituida por la parte formal de las representaciones completas, a saber: las intuiciones dadas *a priori* de las formas del sentido externo e interno, esto es, del espacio y el tiempo.

En cuanto intuiciones puras, son objetos de la facultad de representación por sí mismas y separadas de las representaciones completas y de las determinaciones del estar lleno o vacío que añaden estas; porque ni siquiera los puntos y líneas puros pueden ser representados, sino solo intuidos *a priori*, al igual que la extensión y divisibilidad infinitas del espacio y del tiempo son objetos exclusivos de la intuición pura y ajenos a la empírica. Lo que diferencia esta clase de representaciones, en la que el tiempo y el espacio son *intuidos* de forma *pura*, de la primera clase, en la que son *percibidos* (y además, en unión), es la materia, que por eso he explicado, por un lado, como la perceptibilidad del tiempo y el espacio, y por otro, como la causalidad que se ha hecho objetiva.

En cambio, la causalidad, forma del entendimiento, no es por sí misma y separadamente un objeto de la facultad de representación, sino que solamente llega a la conciencia con y en la parte material del conocimiento.

§ 36
Principio de razón del ser

Espacio y tiempo tienen una índole tal que todas sus partes mantienen entre sí una relación con respecto a la cual cada una de ellas está definida y condicionada por otra. En el espacio esa relación se llama *posición*; en el tiempo, *sucesión*. Esas relaciones son peculiares, totalmente distintas de todas las demás relaciones posibles de nuestras representaciones, y de ahí que ni el entendimiento ni la razón sean capaces de concebirlas con simples conceptos, sino que nos resultan inteligibles única y exclusivamente en virtud de la pura intuición *a priori*: pues a partir de meros conceptos no se puede explicar qué es arriba y abajo, derecha e izquierda, detrás y delante, antes y después. Kant ilustra esto con gran acierto al decir que la diferencia entre el guante derecho y el izquierdo no se puede hacer comprensible más que mediante la intuición. La ley según la cual las partes del espacio y el tiempo se determinan entre sí con vistas a aquellas relaciones la llamo principio de *razón suficiente del ser, principium rationis sufficientis essendi*. Un ejemplo de esta relación se ha ofrecido ya en el parágrafo 15, en la que hay entre los lados y los ángulos de un triángulo; y ahí se ha mostrado que dicha relación es completamente distinta, tanto de la que hay entre causa y efecto como de la existente entre razón de conocer y consecuencia, y por eso aquí la condición se puede llamar razón del *ser, ratio essendi*. Va de suyo que la comprensión de tal *razón del ser* se puede convertir en razón del conocer, del mismo modo que la comprensión de la ley de la causalidad y su aplicación a un caso determinado puede convertirse en razón de conocimiento del

efecto, sin que por ello se suprima en absoluto la completa diversidad entre razón del ser, del devenir y del conocer. En muchos casos, aquello que según *una* forma de nuestro principio es *consecuencia*, según la otra es razón: así, con frecuencia el efecto es razón de conocimiento de la causa. Por ejemplo, la elevación del termómetro es, según la ley de la causalidad, *consecuencia* del incremento del calor; pero según el principio de razón del conocer es *razón*, razón del conocimiento del aumento del calor, como también del juicio que lo expresa.

§ 37
Razón del ser en el espacio

En el espacio, con la posición de cada una de sus partes, pongamos, de una línea dada respecto de otra línea cualquiera (lo mismo vale de superficies, cuerpos y puntos), queda también absolutamente determinada su posición respecto de cada una de las demás líneas posibles, posición que es totalmente distinta de la primera; de modo que esa última posición está con la primera en la relación de la consecuencia a la razón. Puesto que la posición de la línea con respecto a una cualquiera de las otras posibles determina su posición frente a todas las demás, y por tanto también la posición respecto de la primera línea antes admitida como determinada, da lo mismo qué posición se quiere considerar primero como determinada y determinante de las demás, es decir, como *ratio*, tomando las otras como *rationata*. Esto es así porque en el espacio no existe la sucesión, ya que precisamente la representación de la simultaneidad nace por la unión del espacio y el tiempo con vistas a la representación conjunta del complejo de la experiencia. Así pues, en la razón del ser en el espacio gobierna siempre un *analogon* de la denominada «acción recíproca»: de ahí que en el § 48 me detenga más en el examen de la reciprocidad de las razones. Ahora bien, puesto que cada línea con respecto a su posición está tan determinada por todas las demás como las determina ella, es

meramente arbitrario que consideremos alguna línea solo como determinando las otras y no como determinada, y que la posición de cada una con respecto a cualquier otra admita la pregunta por su posición respecto de una tercera, posición esta segunda gracias a la cual la primera es necesariamente tal como es. Por eso en el encadenamiento de las razones del ser, igual que en el de las razones del devenir, no se puede encontrar ningún fin *a parte ante*; y, debido a la infinitud del espacio y de las líneas posibles en él, tampoco *a parte post*. Todos los posibles espacios relativos son figuras porque están limitadas, y todas esas figuras tienen, debido a sus límites comunes, su razón de ser unas en otras. Así pues, la *series rationum essendi* en el espacio, al igual que la *series rationum fiendi*, llega *in infinitum*, y además no en una dirección como esta, sino en todas.

Demostrar todo esto es imposible: pues son proposiciones cuya verdad es trascendental, ya que tienen su razón inmediatamente en la forma del espacio dada *a priori*.

§ 38
Razón del ser en el tiempo. Aritmética

En el tiempo cada instante está condicionado por el anterior. Así de simple es aquí la razón del ser en cuanto ley de la sucesión; porque el tiempo no tiene más que una dimensión, de ahí que en él no pueda existir ninguna diversidad de relaciones. Cada instante está condicionado por el anterior; solo a través de este podemos llegar a aquel; solo en la medida en que el anterior *fue*, ha transcurrido, *existe* el posterior[144]. En este nexo de las partes del tiempo se basa toda numeración, cuyas palabras no sirven más que para marcar los pasos individuales de la sucesión; en consecuencia, también se funda en él toda la aritmética, que no enseña en absoluto otra cosa más que las abreviaturas metódicas de la numeración. Cada número supone los precedentes como razones de su ser: solo puedo llegar a diez a través de todos los anteriores y

solo gracias a esa penetración en la razón del ser conozco que donde existen diez, existen también ocho, seis y cuatro.

§ 39
Geometría

Igualmente, toda la geometría se basa en el nexo de la posición de las partes en el espacio. Por consiguiente, sería una comprensión de aquel nexo: pero dado que, como ya se dijo, eso no es posible mediante simples conceptos sino solo por intuición, toda proposición geométrica tiene que ser reducida a ella, y la demostración consistiría simplemente en destacar con claridad el nexo de cuya intuición se trata; mas allá no se puede hacer nada. No obstante, encontramos que el tratamiento de la geometría es muy diferente. Solamente los doce axiomas de Euclides pretenden basarse en la mera intuición, e incluso de estos solo el noveno, el undécimo y el duodécimo se fundan en diferentes intuiciones particulares, mientras que todos los demás lo hacen en la comprensión de que en la ciencia no nos las vemos, como en la experiencia, con cosas reales que existen por sí mismas unas junto a otras y pueden ser distintas hasta el infinito, sino con conceptos; y en las matemáticas tratamos con *intuiciones normales*, es decir, figuras y números que son legisladores para toda experiencia y, por lo tanto, unifican la gran amplitud del concepto con la completa definición de la representación particular. Pues, si bien en cuanto representaciones intuitivas están siempre exactamente determinadas y no dan lugar de *esa* forma a ninguna generalidad resultante de la indefinición, aun así son generales, porque son meras formas de todos los fenómenos y en cuanto tales poseen validez para todos los objetos reales a los que tal forma conviene. Por eso de tales intuiciones normales, incluso en la geometría, al igual que de los conceptos, vale lo que dice Platón de sus ideas: que no pueden existir dos iguales porque serían una sola [145]. Esto, afirmo yo, valdría también de las intuiciones normales en la geometría, si no

se distinguieran, en cuanto objetos exclusivamente *espaciales*, por la mera *yuxtaposición* o el *lugar*. Según Aristóteles, esta observación la hizo ya Platón: ἔτι δὲ, παρὰ τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰ εἴδη, τὰ μαθηματικὰ τῶν πραγμάτων εἶναί φησι μεταξύ, διαφέροντα τῶν μὲν αἰσθητῶν τῷ ἀΐδια καὶ ἀκίνητα εἶναι, τῶν δὲ εἰδῶν τῷ τὰ μὲν πόλλ' ἄττα ὅμοια εἶναι, τὸ δὲ εἶδος αὐτὸ ἓν ἕκαστον μόνον[146] (*item, praeter sensibilia et species, mathematica rerum ait media esse, a sensibilibus quidem differentia eo, quod perpetua et immobilia sunt, a speciebus vero eo, quod illorum quidem multa quaedam similia sunt, species vero ipsa unaquaeque sola*). *Metaph*. I, 6; compárese con X, 1. Me parece que la sola comprensión de que tal diferencia de lugar no suprime la restante identidad puede reemplazar aquellos nueve axiomas y es más adecuada a la esencia de la ciencia, cuyo fin es conocer lo particular desde lo general, que la exposición de nueve axiomas distintos que se basan en una sola comprensión. Entonces valdrá de las figuras geométricas lo que dice Aristóteles en *Metaph*. 3: ἐν τούτοις ἡ ἰσότης ἑνότης[147] (*in illis aequalitas unitas est*).

Pero en las intuiciones normales en el tiempo, en los números, no es válida ni siquiera esa diferencia de la yuxtaposición sino únicamente, al igual que en los conceptos, la *identitas indiscernibilium*, y solo existe un cinco, y solo un siete. Tampoco aquí se podría encontrar una razón de que $7 + 5 = 12$, no sea, como opina Herder en la *Metacrítica*, idéntica sino, como Kant descubrió con tanta profundidad, un juicio sintético *a priori* que se basa en una intuición pura. $12 = 12$ es una proposición idéntica.

Así pues, en la geometría se apela a la intuición solo en el caso de los axiomas. Todos los demás teoremas son demostrados, es decir, se indica una razón de conocimiento del teorema que obliga a todos a admitirlo como verdadero: se demuestra, pues, la verdad lógica del teorema, no la trascendental (§§ 30 y 32). Pero esta, que reside en la razón del ser y no en la del conocer, nunca resulta evidente si no es por medio de la intuición. De ahí procede el que, tras una demostración geométrica, aunque estemos convencidos de que la proposición demostrada es verdadera, no comprendamos en absoluto por qué lo que afirma es tal como es: es decir, no tenemos la razón del ser sino que usualmente es entonces cuando nace la

demanda de la misma. Pues la demostración que se realiza mostrando la razón de conocimiento produce mera convicción (*convictio*), no conocimiento [*Einsicht*] (*cognitio*): por eso sería quizá más correcto llamarla *elenchus* que *demonstratio*. A ello se debe que habitualmente deje un sentimiento desagradable, como el que produce siempre el notar una falta de conocimiento; y aquí la falta de conocimiento de *por qué* algo es así solo se hace sentir por la certeza dada de *que* es así. La sensación en este caso es similar a la que tenemos cuando se nos ha metido o sacado algo del bolsillo en un juego de manos y no comprendemos cómo. La razón de conocer dada sin la razón de ser, como ocurre en tales demostraciones, es análoga a algunas teorías de la física que exponen el fenómeno sin poder indicar su causa como, por ejemplo, el ensayo de Leidenfrost **[148]** en la medida en que tiene éxito también en un crisol del platino. En cambio, la razón de ser de una proposición geométrica conocida por intuición procura una satisfacción como cualquier conocimiento logrado. Si se tiene aquella, el convencimiento de la verdad de la proposición se funda sobre ella y no ya en la razón de conocer dada por demostración. Por ejemplo, la sexta proposición del primer libro de Euclides: «Cuando en un triángulo dos ángulos son iguales, son también iguales los lados opuestos a ellos» la demuestra Euclides así (véase figura 3): sea el triángulo abg, en el que el ángulo abg es igual al ángulo agb; entonces afirmo que también el lado ag es igual al lado ab.

Pues si el lado ag es diferente del lado ab, entonces uno de ellos es mayor. Sea ab mayor. Cortemos del lado mayor ab el trozo db, que es igual al lado más pequeño ag, y tracemos dg. Dado que ahora (en los triángulos dbg, abg) db es igual a ag y bg es común a ambos, los dos lados db y bg son iguales a los dos lados ag y gb tomados cada uno individualmente, el ángulo dbg es igual al ángulo agb, la base dg a la base ab y el triángulo abg al triángulo dgb, el más grande igual al más pequeño, lo cual es absurdo. Así pues, ab no es distinto de ag, luego es igual.

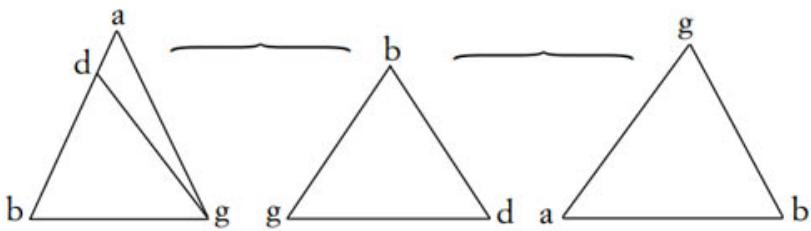


Figura 3

En esta demostración tenemos una razón de conocimiento de la verdad del teorema. Pero ¿quién funda en esa demostración su convencimiento de aquella verdad geométrica? Antes bien, lo basa en la razón de ser conocida por intuición y en virtud de la cual (por una necesidad que no se puede demostrar ulteriormente sino solo intuir) cuando de los dos puntos extremos de una línea nacen otras dos líneas con la misma inclinación, estas solo pueden coincidir en un punto equidistante de aquellos dos, ya que los dos ángulos que nacen son en realidad solo uno que aparece como dos a causa de la posición opuesta, y por eso no existe ninguna razón para que las líneas deban encontrarse más cerca de un punto que del otro.

Con el conocimiento de la razón de ser se comprende la consecuencia necesaria de lo condicionado a partir de su condición; aquí, la de la igualdad de los lados a partir de la igualdad de los ángulos, su relación: pero con la razón de conocer solo se comprende la coexistencia de ambas. Incluso se podría afirmar que los métodos de demostración habituales solo nos conducen a comprender que ambas coexisten en la figura planteada como ejemplo, pero en modo alguno que coexistan siempre; de esta verdad (ya que la conexión necesaria no se muestra) obtenemos aquí un convencimiento fundado solamente en la inducción y basado en que ocurre tal cosa en cada figura que trazamos. Desde luego, la razón de ser solo resulta tan evidente en teoremas tan sencillos como aquel sexto de Euclides: no obstante, estoy convencido de que en todos los teoremas, también en los más complicados, tiene que ser demostrada y la certeza del asunto ha de ser reducida a una intuición simple. Además, cada cual tiene conciencia *a priori* de la necesidad de tal razón de ser para toda relación espacial, así como de la necesidad de la causa para todo

cambio. Por supuesto, en el caso de los teoremas complicados será muy difícil indicar dicha razón, y no es este el lugar de difíciles investigaciones geométricas. Por eso, a fin de esclarecer más lo que opino, quisiera tomar una proposición poco complicada, aunque su razón de ser no resulta evidente al menos de forma inmediata, e intentar reducirla a esa razón. Avanzo diez teoremas hasta el décimo sexto: «En todo triángulo uno de cuyos lados se ha prolongado, el ángulo exterior es mayor que cada uno de los dos ángulos internos opuestos». La demostración de Euclides es la siguiente (véase fig. 4):

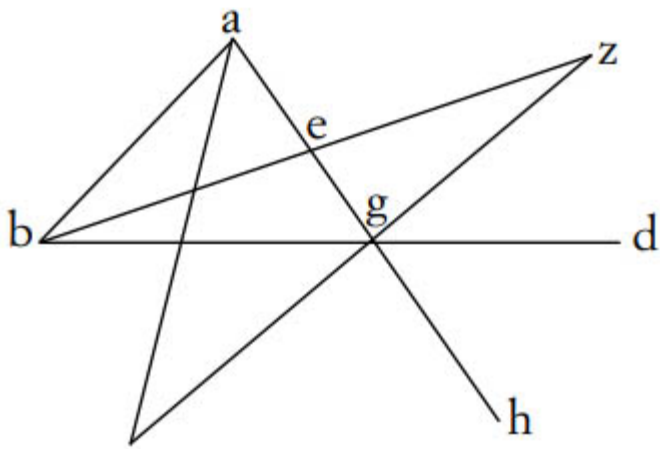


Figura 4

Sea el triángulo abg: prolonguemos el lado bg hacia d; afirmo que el ángulo externo agd es mayor que cada uno de los dos ángulos internos opuestos. – Dividamos el lado ag en e, tracemos be, prolonguémoslo hasta z y hagamos ez igual a eb, unamos zg y prolonguemos ag hasta h. – Puesto que ae es igual a eg y be igual a ez, los dos lados ae y eb son iguales a los dos lados ge y ez, tomados cada uno por separado, y el ángulo aeb es igual que el ángulo zeg: pues son ángulos verticales. Por consiguiente, la base ab es igual a la base zg y el triángulo abe es igual al triángulo zeg, y los demás ángulos a los otros ángulos; por lo tanto, también el ángulo bae al

ángulo egz. Pero egd es mayor que egz, por consiguiente también el ángulo agd es mayor que el ángulo bae. – Si partimos bg, se demostrará de forma semejante que también el ángulo bgh, es decir, el ángulo vertical de agd, es mayor que abg.

Yo demostraría la misma proposición de la manera siguiente (véase fig. 5):

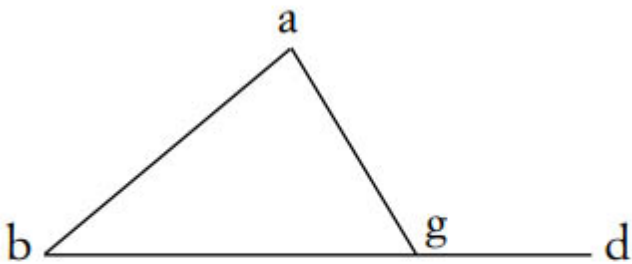


Figura 5

Para que el ángulo bag llegase a ser igual, no ya a sobrepasar, al ángulo agd, sería necesario (pues eso significa justamente la igualdad de los ángulos) que la línea ba se hallara sobre ga en la misma dirección que bd, es decir, que fuera paralela a bd, lo que significa que nunca se encontrara con bd: pero para formar un triángulo tiene (razón de ser) que tocar bd, esto es, hacer lo contrario de lo que se requeriría para que el ángulo bag simplemente alcanzase la magnitud de agd.

Para que el ángulo abg llegase a ser igual, no ya a sobrepasar, al ángulo agd, sería necesario (pues eso significa justamente la igualdad de los ángulos) que la línea ba se hallara sobre bd en la misma dirección que ag, es decir, que fuera paralela a ag, lo que significa que nunca se encontrara con ag: pero para formar un triángulo tiene que tocar ag, esto es, hacer lo contrario de lo que se requeriría para que el ángulo abg simplemente alcanzase la magnitud de agd.

Con todo lo anterior no he propuesto en manera alguna un nuevo método de demostraciones matemáticas, como tampoco he querido poner mi demostración en el lugar de la de Euclides, en el

que no encaja por su naturaleza y porque supone el concepto de líneas paralelas, que en Euclides no aparece hasta más tarde; antes bien, solo he querido mostrar lo que es razón de ser y cómo se distingue de la razón de conocimiento, por cuanto esta genera mera *convictio*, que es totalmente distinta del conocimiento de la razón de ser. Pero el que en la geometría solo aspiremos a producir *convictio*, que como se dijo produce una desagradable impresión, y no, en cambio, conocimiento de la razón de ser que, como toda comprensión, satisface y alegra, esta podría, entre otras, ser la causa de que algunas cabezas por lo demás eximias tengan aversión a la matemática.

No puedo por menos de volver a poner aquí la figura ya presentada en otro lugar (fig. 6), cuya simple vista, sin palabrerías, convence de la verdad del teorema de Pitágoras veinte veces más que la tramposa prueba de Euclides. El lector interesado en este capítulo encuentra su objeto más desarrollado en *El mundo como voluntad y representación*, vol. I, § 15 y vol. II, cap. 13.

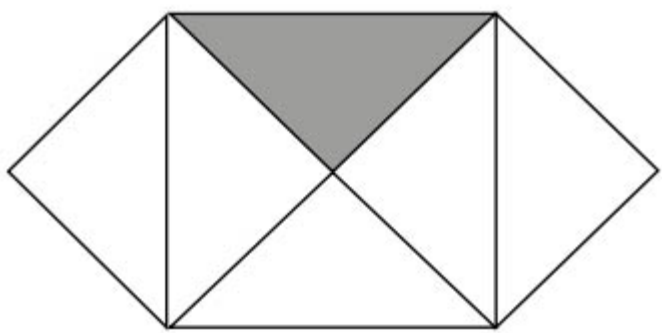


Figura 6

Capítulo Séptimo:
Sobre la cuarta clase de objetos para el sujeto y la forma del principio de razón suficiente imperante en ella

§ 40
Explicación general

La última clase de objetos de la facultad de representación que nos queda por examinar es peculiar pero muy importante: comprende *un* solo objeto para cada cual, a saber, el objeto inmediato del sentido interno, *el sujeto del querer*, que es objeto para el sujeto cognoscente y además viene dado solamente por el sentido interno, por lo que se manifiesta únicamente en el tiempo, no en el espacio, y con una restricción significativa, según veremos.

§ 41
Sujeto del conocer y objeto

Todo conocimiento supone ineludiblemente sujeto y objeto. Por eso tampoco la autoconciencia es absolutamente simple sino que, al

igual que la conciencia de otras cosas (es decir, la facultad intuitiva), se descompone en un conocido y un cognoscente. Aquí lo conocido se presenta entera y exclusivamente como voluntad.

Por consiguiente, el sujeto solo se conoce a sí mismo como *volente*, no como *cognoscente*. Pues el yo representante, el sujeto del conocer, en cuanto correlato necesario de todas las representaciones es condición de las mismas, por lo que nunca puede devenir él mismo representación u objeto, sino que de él vale el bello aforismo de la sagrada Upanishad: *Id videndum non est: omnia videt; et id audiendum non est: omnia audit; sciendum non est: omnia scit; et intelligendum non est: omnia intelligit. Praeter id, videns, et sciens, et audiens, et intelligens ens aliud non est.* – *Oupnekhat.* Vol. I, p. 202 [149]. –

De ahí que no haya ningún *conocer del conocer*; porque para ello sería necesario que el sujeto se separase del conocer y, sin embargo, conociera el conocer, lo cual es imposible.

A la objeción: «Yo no solo conozco, sino que también sé que conozco» yo respondería: tu saber de tu conocer no se diferencia de tu conocer más que en la expresión. «Yo sé que conozco» no dice más que «Yo conozco» y esto, sin una determinación ulterior, no dice más que «Yo». Si tu conocer y tu saber de ese conocer son dos cosas distintas, intenta por una vez tener cada una por sí sola, ahora conocer sin saberlo, y ahora solamente saber de tu conocimiento sin que ese saber sea al mismo tiempo el conocimiento. Por supuesto, se puede hacer abstracción de todo conocer *particular* y así llegar a la proposición «Yo conozco», lo cual constituye la última abstracción que nos es posible; pero esa proposición es idéntica a «Existen objetos para mí» y esta, idéntica a «Yo soy sujeto», que no contiene nada más que el mero «Yo».

Podría preguntarse, si el sujeto no es conocido, cómo conocemos sus diferentes fuerzas cognoscitivas: sensibilidad, entendimiento y razón. – Estas no nos son conocidas porque el conocer se haya hecho objeto para nosotros, de otro modo no habría tantos juicios contradictorios sobre él; antes bien, son inferidas o, más correctamente, son expresión general de las clases de representaciones expuestas que en todos los tiempos se han diferenciado con más o menos precisión justo en aquellas fuerzas cognoscitivas. Pero con respecto al sujeto, correlato necesario de

aquellas representaciones que es condición de las mismas, aquellas fuerzas son abstraídas de estas últimas y en consecuencia son a las clases de las representaciones lo que el sujeto en general al objeto en general. Así como con el sujeto está puesto enseguida también el objeto (ya que en otro caso ni siquiera la palabra tiene significado) y del mismo modo con el objeto está puesto el sujeto, así que ser sujeto significa justo tanto como tener un objeto, y ser objeto, tanto como ser conocido por el sujeto: del mismo modo, digo, también con un objeto *determinado de cualquier forma* está puesto inmediatamente el sujeto *que conoce de esa misma forma*. En esa medida, da lo mismo que diga: los objetos tienen tales y tales determinaciones peculiares e inherentes a ellos, o: el sujeto conoce de tales y tales modos; igual da que diga: los objetos se pueden dividir en tales clases, o: al sujeto le son peculiares tales fuerzas cognoscitivas diferenciadas. Una huella de esa visión se halla también en aquella asombrosa mezcla de profundidad y superficialidad que hay en Aristóteles, al igual que se encuentra ya en él el germen de la filosofía crítica. En *De anima* III, 8, dice: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πώς ἐστι πάντα **[150]** (*anima quodammodo est universa, quae sunt*); luego: ὁ νοῦς ἐστι εἶδος εἰδῶν, es decir, el entendimiento es la forma de las formas, καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν, y la sensibilidad, la forma de los objetos sensibles **[151]**. Por consiguiente, es lo mismo decir: «ya no hay sensibilidad ni entendimiento» o «el mundo tiene un fin». Es lo mismo decir: «no existen conceptos» o «la razón ha desaparecido y solo quedan animales».

La ignorancia de esa relación es el motivo de la disputa entre realismo e idealismo, que últimamente se presenta como debate del antiguo dogmatismo con los kantianos o de la ontología y la metafísica con la estética trascendental y la lógica trascendental, debate que se debe al desconocimiento de aquella relación al examinar la primera y la tercera de las clases de representaciones que he planteado; del mismo modo que la controversia entre realistas y nominalistas en la Edad Media se debe al desconocimiento de aquella relación con respecto a la segunda de nuestras clases de representaciones.

§ 42
Sujeto del querer

Según lo dicho anteriormente, el sujeto del conocer nunca puede ser conocido, nunca puede hacerse objeto, representación. Mas, dado que no solo tenemos un autoconocimiento externo (en la intuición sensible) sino también interno, pero todo conocimiento en virtud de su esencia supone un conocido y un cognoscente, lo conocido en nosotros en cuanto tal no es el cognoscente sino el volente, el sujeto del querer, la voluntad. Partiendo del conocimiento se puede decir que «Yo conozco» es una proposición analítica y, en cambio, «Yo quiero» es sintética y además *a posteriori*, esto es, dada por experiencia, en este caso, interna (es decir, solo en el tiempo). En esa medida, el sujeto del querer sería para nosotros un objeto. Si miramos en nuestro interior, nos encontramos siempre *queriendo*. Pero el querer tiene muchos grados, desde el más leve deseo hasta la pasión; y ya he expuesto a menudo, por ejemplo, en los *Problemas fundamentales de la ética*, p. 11, y en otros lugares, que no solo todos los afectos, sino también todos los movimientos de nuestro interior que se subsumen bajo el amplio concepto de sentimiento, son estados de la voluntad.

Pero la identidad del sujeto del querer y el sujeto cognoscente, en virtud de la cual (y, por cierto, necesariamente) la palabra «yo» incluye y designa ambos, es el nudo del mundo y, por tanto, inexplicable. Pues solo las relaciones de los objetos nos resultan comprensibles: mas entre estos, dos solamente pueden ser uno en cuanto partes de un todo. Aquí, en cambio, cuando hablamos del sujeto, ya no valen las reglas del conocimiento de los objetos y nos es *inmediatamente dada* una identidad real del cognoscente con el conocido como volente, esto es, del sujeto con el objeto. El que tenga en cuenta adecuadamente lo inexplicable de esa identidad la llamará conmigo el milagro κατ' ἐξοχήν **[152]**.

Así como el correlato subjetivo de la primera clase de representaciones es el entendimiento, el de la segunda, la razón y el de la tercera, la sensibilidad pura, encontramos que el de esta cuarta es el sentido interno o en general la autoconciencia.

§ 43
El querer. Ley de la motivación

Precisamente porque el sujeto del querer está inmediatamente dado a la autoconciencia, no se puede definir o describir ulteriormente qué es querer: antes bien, es el más inmediato de todos nuestros conocimientos y de hecho su inmediatez ha de arrojar luz en último término sobre todos los demás, que son muy mediatos.

Cada vez que percibimos una decisión, tanto de otros como de nosotros mismos, nos consideramos legitimados a preguntar: ¿por qué? Es decir, suponemos como necesario que le ha precedido algo de lo cual se sigue y a lo que llamamos la razón o, más exactamente, el motivo de la acción que ahora tiene lugar. Sin él, la decisión nos parece tan impensable como el movimiento de un cuerpo inerte sin choque o tracción. Por consiguiente, el motivo pertenece a las causas y ya en el § 20 ha sido enumerado y caracterizado como la tercera forma de la causalidad. Pero toda la causalidad es nada más que la forma del principio de razón en la primera clase de objetos, esto es, en el mundo corpóreo dado en la intuición externa. Ahí constituye el nexo de los cambios entre sí, ya que la causa es la condición de todos los procesos añadida desde el exterior. En cambio, el interior de tales procesos permanece como un secreto para nosotros, ya que estamos siempre fuera de ellos. Ahí vemos que esa causa produce con necesidad aquel efecto: pero cómo puede propiamente hacerlo, qué ocurre en el interior, no llegamos a saberlo. Así vemos que en cada caso los efectos mecánicos, físicos y químicos, y también los de los estímulos, resultan de sus respectivas causas, sin que por ello comprendamos nunca el proceso a fondo; antes bien, lo principal aquí sigue siendo un misterio: entonces lo atribuimos a las propiedades de los cuerpos, a las fuerzas naturales o también a la fuerza vital, pero todo eso son puras *qualitates occultae*. No irían mejor las cosas con nuestra comprensión de los movimientos y acciones de animales y hombres, y veríamos que también estos son provocados de forma inexplicable por causas (motivos), si aquí no nos estuviera abierta la

penetración en el interior del proceso: en efecto, a partir de la experiencia interna que tenemos de nosotros mismos sabemos que dicho proceso es un acto de voluntad suscitado por el motivo, que consiste en una mera representación. Así pues, la acción del motivo no nos es conocida, como la de las demás causas, solo desde fuera y por tanto de forma meramente mediata, sino al mismo tiempo desde dentro, con total inmediatez y, por ende, según su completa forma de acción. Aquí estamos, por así decirlo, entre bastidores y averiguamos el secreto de cómo la causa provoca el efecto en su más íntima esencia: pues aquí conocemos por una vía totalmente distinta y, por ello, de modo totalmente diferente. De ahí se infiere la importante proposición: *la motivación es la causalidad vista desde dentro*. Esta se presenta aquí, por consiguiente, de una forma totalmente distinta, en un medio del todo diferente y para una especie de conocimiento completamente dispar: de ahí que pueda ser citada como una forma especial y peculiar de nuestro principio, que según ello aparece aquí como *principio de razón suficiente del obrar, principium rationis sufficientis agendi*, en síntesis, ley de la motivación.

Para orientarse de otro modo en relación con mi filosofía en general, añado aquí que, lo mismo que es la ley de la motivación a la ley de la causalidad formulada antes, en el § 20, es esta cuarta clase de objetos para el sujeto, es decir, la voluntad percibida en nosotros mismos, a la primera clase. Esa visión es la piedra angular de toda mi metafísica.

Sobre el tipo y necesidad del efecto de los motivos y sobre cómo están condicionados por el carácter empírico, individual, así como por la facultad cognoscitiva de los individuos, etc., remito a mi escrito premiado *Sobre la libertad de la voluntad*, en el que todo eso está tratado en detalle.

§ 44
Influjo de la voluntad en el conocer

El influjo que ejerce la voluntad sobre el conocer no se debe propiamente a la causalidad sino a la identidad del sujeto cognoscente y el volente discutida en el § 42; pues la voluntad obliga al conocimiento a repetir representaciones que ha tenido ya presentes una vez, a dirigir la atención a esta o aquella y a suscitar una serie de pensamientos a discreción. Ahí también la voluntad está determinada por la ley de la motivación, conforme a la cual ella es la guía oculta de la llamada asociación de ideas, a la cual he dedicado un capítulo propio (el 14) en el segundo volumen de *El mundo como voluntad y representación*, y que no es ella misma nada más que la aplicación del principio de razón en sus cuatro formas al curso subjetivo de los pensamientos, es decir, a la presencia de las representaciones en la conciencia. Pero es la voluntad del individuo la que pone en acción todo el mecanismo, impulsando al intelecto de acuerdo con el interés, es decir, con los fines individuales de la persona, a procurar a sus representaciones presentes otras que estén hermanadas con ellas lógica o analógicamente, o por cercanía espacial o temporal. Sin embargo, la actividad de la voluntad es aquí tan inmediata que la mayor parte de las veces no tenemos clara conciencia de ella; y es tan rápida que a veces ni siquiera somos conscientes del motivo de una representación que se ha suscitado y entonces nos parece como si fuera algo que ha venido a nuestra conciencia sin conexión alguna con otra cosa: pero que eso no puede ocurrir es, como antes se ha dicho, la raíz del principio de razón suficiente, y ha encontrado su explicación más próxima en el capítulo mencionado. Toda imagen que se presenta de repente en nuestra fantasía, incluso todo juicio que no sigue a su razón presente con anterioridad, tiene que haber sido provocado por un acto de voluntad que posee un motivo, aunque con frecuencia no sea percibido ni el motivo, porque es nimio, ni el acto de voluntad, porque su cumplimiento es tan fácil que se produce al mismo tiempo que él.

§ 45
Memoria

La peculiaridad que tiene el sujeto cognoscente de obedecer a la voluntad en la evocación de representaciones con tanta más facilidad cuanto más a menudo han estado ya presentes tales representaciones, es decir, su *capacidad de ejercicio*, es la *memoria*. No puedo estar de acuerdo con la exposición usual de la misma, según la cual sería un depósito en el que conservamos un acopio de representaciones ya dispuestas y que por lo tanto poseeríamos siempre, aunque sin ser en todo momento conscientes de ellas. La arbitraria repetición de representaciones que han estado presentes se hace tan fácil con la práctica que, tan pronto como se nos hace presente un miembro de una serie de representaciones, enseguida evocamos los restantes, incluso a menudo parece que contra nuestra voluntad. Si queremos una imagen de esa peculiaridad de nuestra facultad de representación (como la ofrece Platón al comparar la memoria con una masa blanda que recibe y conserva impresiones), me parece que la más acertada es la de una tela que, por así decirlo, vuelve a hacer por sí misma los pliegues en los que a menudo está colocada. Así como el cuerpo aprende a obedecer a la voluntad a base de ejercicio, lo mismo ocurre con la capacidad de representar. Un recuerdo no es en modo alguno, como supone la exposición usual, siempre la misma representación que, por así decirlo, es sacada de nuevo de su recipiente, sino que cada vez surge realmente uno nuevo, aunque con una especial facilidad debido al ejercicio: de ahí que las imágenes de la fantasía que creemos conservar en la memoria, pero que en realidad solo ejercitamos mediante repetición frecuente, cambien imperceptiblemente; de ello nos percatamos cuando volvemos a ver tras largo tiempo un viejo objeto conocido y no se corresponde por completo con la imagen que guardamos de él. Eso no podría ser si conserváramos las representaciones totalmente dispuestas. Precisamente a eso se debe el que todos los conocimientos adquiridos desaparezcan poco a poco de nuestra memoria si no los ejercitamos; porque no son más que piezas de ejercicio procedentes de la costumbre y el manejo: así, por ejemplo, la mayoría de los eruditos olvidan su griego y los artistas retornados a su patria, su italiano. Así se explica igualmente que, cuando en otro tiempo conocimos bien un nombre, un verso o algo por el estilo y en muchos años no hemos pensado en ello, nos cueste esfuerzo traerlo

a la mente, pero una vez conseguido, lo tengamos de nuevo a nuestra disposición durante algunos años; porque ahora se ha renovado la práctica. Por eso el que entiende varios idiomas debe leer de vez en cuando algo en cada uno de ellos; de ese modo conserva su posesión.

A partir de ahí se explica por qué las circunstancias y acontecimientos de nuestra infancia se graban con tanta profundidad en la memoria: porque de niños tenemos pocas representaciones y principalmente intuitivas, por lo que las repetimos sin cesar para estar entretenidos. En los hombres que poseen poca capacidad de pensamiento propio eso ocurre a lo largo de toda su vida (y además, no solo con representaciones intuitivas sino también con conceptos y palabras) y de ahí que a veces tengan muy buena memoria, siempre que el embotamiento y la pereza mental no lo impidan. El genio, por el contrario, en ocasiones carece de una memoria destacada, tal y como declara Rousseau de sí mismo: eso se podría explicar porque al genio la gran cantidad de nuevos pensamientos y combinaciones no le deja tiempo para muchas repeticiones, aunque eso no se aviene fácilmente con una memoria del todo mala, ya que la mayor energía y movilidad de toda la fuerza de pensamiento sustituye aquí el ejercicio sostenido. Tampoco quisiéramos olvidar que Mnemósine es la madre de las Musas. Por consiguiente, se puede afirmar: la memoria se halla bajo dos influjos antagónicos: por un lado, el de la energía de la capacidad de representación y, por otro, el de la cantidad de representaciones de las que se ocupa esa capacidad. Cuanto menor es el primer factor, menor ha de ser también el otro para facilitar una buena memoria; y cuanto mayor es el segundo, tanto mayor tiene que ser el otro. Así se explica también por qué hombres que leen novelas sin cesar pierden con ello la memoria: porque también en su caso, como en el genio, la cantidad de representaciones, aunque aquí no son pensamientos y combinaciones propios sino agrupaciones ajenas que pasan velozmente, no deja tiempo ni paciencia para la repetición y la práctica: y lo que en el genio compensa el ejercicio a ellos les falta. Por lo demás, todo el asunto está sometido a la corrección de que cada uno tiene la mayor memoria para lo que le interesa y la mínima para lo demás. De ahí que algunos grandes espíritus olviden con increíble rapidez los

pequeños asuntos y acontecimientos de la vida diaria, así como a los hombres insignificantes que han conocido, mientras que las mentes limitadas conservan admirablemente todo eso: con todo, aquellos tendrán una memoria buena, incluso estupenda, de las cosas importantes para *ellos* y de lo que es en sí mismo relevante.

Mas en general es fácil darse cuenta de que lo que mejor conservamos son las series de representaciones que se conectan entre sí por el nexo de una o varias de las clases de razones y consecuencias señaladas; y con mayor dificultad, las que no están vinculadas entre sí sino solamente con nuestra voluntad según la ley de la motivación, es decir, las que están reunidas arbitrariamente. En efecto, en aquellas nos está dispensada la mitad del esfuerzo en lo que respecta a la parte formal que nos es conocida *a priori*: ese, como en general todo conocimiento *a priori*, ha dado también ocasión a la teoría de Platón de que todo aprender es solo un recordar.

Capítulo Octavo:
Observaciones generales y resultados

§ 46
El orden sistemático

La secuencia en la que he presentado las distintas configuraciones de nuestro principio no es la sistemática, sino que está elegida solamente en función de la claridad, a fin de anteponer lo más conocido y que en menor medida supone lo restante, de acuerdo con la regla de Aristóteles: καὶ μαθήσεως οὐκ ἀπὸ τοῦ πρώτου, καὶ τῆς τοῦ πράγματος ἀρχῆς ἐνίοτε ἀρκτέον, ἀλλ' ὅθεν ῥᾷστ' ἂν μάθοι[153] (*et doctrina non a primo, ac rei principio aliquando inchoanda est, sed unde quis facilius discat*), *Metaph.* IV, 1. Pero el orden sistemático en el que tendrían que sucederse las clases de razones es este: en primer lugar tendría que citarse el principio de razón del ser y, por cierto, de este a su vez vendría primero su aplicación al *tiempo*, que es el esquema simple de todas las demás formas del principio de razón suficiente y contiene lo esencial a ellas, siendo de hecho el prototipo de toda finitud. Luego, tras exponer la razón de ser en el espacio, se tendría que poner la ley de la causalidad, a esta seguiría la de motivación y, por último, el principio de razón suficiente del conocer, ya que las otras formas afectan a representaciones inmediatas y esta, a representaciones de representaciones.

La verdad aquí expresada de que el tiempo es el esquema simple de todas las demás formas del principio de razón suficiente y contiene lo esencial a ellas nos explica la claridad y exactitud absolutamente perfectas de la aritmética, en las que ninguna otra ciencia la puede igualar. En efecto, todas las ciencias se basan en el principio de razón, por cuanto son sin excepción vinculaciones de razones y consecuencias. Pero la serie de los números es la serie simple y única de las razones de ser y las consecuencias en el tiempo: en virtud de esa simplicidad perfecta, por la que nada se le queda al margen ni existen en ningún caso relaciones indefinidas, no deja nada que desear en exactitud, carácter apodíctico y claridad. En eso están por detrás de ella todas las demás ciencias, incluso la geometría: porque de las tres dimensiones del espacio nacen tantas relaciones que la visión conjunta de las mismas le resulta demasiado difícil tanto a la intuición pura como a la empírica; de ahí que las tareas más complicadas de la geometría solo puedan ser resueltas mediante el cálculo, así que la geometría corre a disolverse en aritmética. No necesito exponer que las restantes ciencias contienen diversos elementos que generan oscuridad.

§ 47
Relación temporal entre razón y consecuencia

De acuerdo con la ley de causalidad y la de motivación, la razón tiene que preceder en el tiempo a la consecuencia. Esto es absolutamente esencial, como he mostrado detenidamente en el segundo volumen de mi obra principal, cap. 4, pp. 41 y 42 [3.ª ed., pp. 44 s.]; a él remito aquí a fin de no repetirme. Según ello, no nos dejaremos confundir por ejemplos como uno que cita Kant (*Crítica de la razón pura*, 1.ª ed., p. 202; 5.ª ed., p. 248): que la causa del calentamiento de una habitación, la estufa, es simultánea con ese efecto suyo, – tan pronto como tengamos en cuenta que no es una cosa causa de la otra, sino un estado causa del otro. El estado de la estufa consistente en tener una temperatura superior a la del medio

circundante tiene que preceder a la transmisión del exceso de su calor a dicho medio; y dado que toda capa de aire caldeado deja lugar a otra más fría que afluye, se renueva el primer estado, la causa, y por lo tanto también el segundo, el efecto, mientras la estufa y la estancia no tengan la misma temperatura. Así pues, aquí no hay una causa duradera —la estufa— y un efecto duradero —el calentamiento de la habitación— que existan al mismo tiempo, sino una cadena de cambios, en concreto, una continua renovación de dos estados de los cuales uno es causa del otro. Pero sí se puede apreciar en ese ejemplo qué concepto tan confuso de la causalidad tuvo incluso Kant.

En cambio, el principio de razón suficiente del conocer no lleva consigo ninguna relación de tiempo sino solamente una relación para la Razón: así pues, *antes* y *después* carecen aquí de significado.

En el caso del principio de razón del ser, en la medida en que tiene validez en la geometría, no existe tampoco una relación temporal sino solo espacial, de la cual se podría decir que todo existe simultáneamente, si no fuera porque aquí la simultaneidad, igual que la sucesión, carece de significado. En la aritmética, en cambio, la razón de ser no es sino la relación temporal misma.

§ 48
Reciprocidad de las razones

El principio de razón suficiente puede en cada uno de sus significados fundamentar un juicio hipotético, del mismo modo que también cada juicio hipotético se basa en último término en él, y siempre mantienen su validez las leyes de los silogismos hipotéticos, a saber: es correcto deducir de la existencia de la razón la existencia de la consecuencia, y de la inexistencia de la consecuencia, la inexistencia de la razón: pero no es correcto deducir de la inexistencia de la razón la inexistencia de la consecuencia, ni de la existencia de la consecuencia, la existencia de la razón. Es curioso que, no obstante, en la geometría casi siempre se puedan realizar inferencias de la existencia de la consecuencia a la existencia de la

razón, y de la inexistencia de la razón, a la inexistencia de la consecuencia. Eso se debe a que, como se mostró en el § 37, cada línea determina la posición de las demás y da lo mismo por cuál se comience, es decir, cuál se quiera considerar razón y cuál consecuencia. Podemos convencernos de ello repasando la totalidad de los teoremas de la geometría. Los casos en que no se trata solamente de la figura, es decir, de la posición de las líneas, sino del área, al margen de la figura, son los únicos en los que la mayoría de las veces no se puede inferir la existencia de la razón a partir de la existencia de la consecuencia o, más bien, hacer recíprocas las proposiciones y convertir lo condicionado en condición. Un ejemplo de esto lo ofrece la proposición: cuando dos triángulos tienen las bases y las alturas iguales, tienen las áreas iguales. La proposición no se puede invertir así: si dos triángulos tienen las áreas iguales, también sus bases y sus alturas son iguales. Pues las alturas pueden estar en proporción inversa a las bases.

Ya anteriormente, en el § 20, se ha hablado de que la ley de causalidad no admite reciprocidad, ya que el efecto nunca puede ser la causa de su causa, y de que por ello el concepto de acción recíproca en sentido propio no es admisible. – Una reciprocidad según el principio de razón del conocer solo podría darse en conceptos intercambiables, por cuanto las esferas de estos se cubren mutuamente. Por lo demás, da lugar al *circulus vitiosus*.

§ 49
La necesidad

El principio de razón suficiente en todas sus formas es el único principio y el único soporte de toda necesidad. Pues *necesidad* no tiene otro sentido verdadero y claro más que lo infalible de la consecuencia cuando la razón está puesta. Por consiguiente, toda necesidad está *condicionada*; una necesidad absoluta, es decir, incondicionada, es una *contradictio in adjecto*. Pues *ser-necesario* no puede significar nunca otra cosa más que seguirse de una razón

dada. Si, por el contrario, lo pretendemos definir como «lo que no puede no ser», entonces estamos dando una simple explicación verbal y nos refugiamos tras un concepto sumamente abstracto a fin de evitar la explicación de la cosa misma; sin embargo, somos enseguida expulsados de ahí por la pregunta sobre cómo es entonces posible, o siquiera pensable, que algo no pueda no ser, dado que toda existencia está dada de forma meramente empírica. Así resulta que solo es posible en la medida en que esté puesta o exista una *razón* de la que se sigue. Ser necesario y seguirse de una razón dada son, pues, conceptos intercambiables que en cuanto tales pueden siempre ponerse uno en el lugar del otro. El concepto del «*ser* absolutamente *necesario*», en boga entre los filosofastros, contiene por tanto una contradicción: con el predicado «*absoluto*» (es decir, «no dependiente de ninguna otra cosa») suprime la única determinación por la que lo «*necesario*» es pensable y tiene un sentido. En ello tenemos un nuevo ejemplo del *abuso de los conceptos abstractos* con subrepticios fines metafísicos, semejante a los que he demostrado en el concepto de «*sustancia inmaterial*», «*razón absoluta*», «*causa en general*», etc. [154]. No puedo repetir bastante que todos los conceptos abstractos se han de controlar con la *intuición*.

Conforme a ello, existe una cuádruple necesidad de acuerdo con las cuatro formas del principio de razón. 1) La lógica, según el principio de razón del conocer, en virtud de la cual una vez admitidas las premisas se ha de admitir la conclusión ineludiblemente. 2) La física, conforme al principio de causalidad, por la cual en cuanto se ha presentado la causa el efecto no puede faltar. 3) La matemática, de acuerdo con el principio de razón del ser, debido a la cual toda relación enunciada por un teorema geométrico verdadero es tal y como este la formula, y todo cálculo correcto permanece irrefutable. 4) La moral, en virtud de la cual todo hombre, y también todo animal, una vez que se ha presentado el motivo, *tiene que* ejecutar la única acción que es acorde con su carácter innato e inmutable y que, por consiguiente, se realiza ahora de forma tan inevitable como cualquier otro efecto de una causa; si bien no es tan fácil de predecir como cualquier otra, debido a la dificultad que entraña sondearla y tener un perfecto

conocimiento del carácter empírico individual y de la esfera cognoscitiva que lo acompaña; investigar esta es una cosa muy diferente de conocer las propiedades de una sal neutra y de acuerdo con ellas predecir su reacción. No puedo cansarme de repetir esto debido a los ignorantes y estúpidos que, estimando en nada la unánime enseñanza de tantos grandes espíritus, son lo bastante osados como para afirmar lo contrario en favor de su filosofía de rueca. Pero yo no soy un profesor de filosofía que necesite hacer reverencias a la insensatez ajena.

§ 50
Series de razones y consecuencias

Según la ley de la causalidad, la condición siempre está a su vez condicionada y además de la misma manera: por eso surge *a parte ante* una *series in infinitum*. Lo mismo ocurre con la razón de ser en el espacio: todo espacio relativo es una figura, posee límites que lo relacionan con otro y que a su vez condicionan la figura de este otro, y así en todas las dimensiones, *in infinitum*. Pero si consideramos una figura aislada en sí misma, entonces la serie de las razones de ser tiene un fin, porque hemos empezado por una relación dada: como también la serie de las causas tiene un fin cuando nos quedamos a discreción en una causa cualquiera. En el tiempo la serie de las razones de ser tiene una extensión infinita tanto *a parte ante* como *a parte post*, por cuanto cada instante está condicionado por uno anterior y da lugar necesariamente al siguiente, así que el tiempo no puede tener comienzo ni fin. En cambio, la serie de las razones del conocer, es decir, una serie de juicios cada uno de los cuales confiere verdad lógica al otro, termina siempre en alguna parte, a saber: en una verdad empírica, o trascendental o metalógica. Si la razón de la proposición suprema a la que somos conducidos es la primera, esto es, la verdad empírica, y nos seguimos preguntando por qué, entonces no requerimos ya una razón del conocimiento sino una causa: es decir, la serie de las

razones del conocer se convierte en la serie de las razones del devenir. Pero si lo hacemos a la inversa, esto es, si para que la serie de las razones del devenir encuentre un fin la convertimos en la serie de las razones del conocer, esto no se produce nunca por la naturaleza del asunto sino por un propósito especial, es decir, por un ardid, que es además el sofisma conocido con el nombre de argumento ontológico. En efecto, una vez que por medio del argumento cosmológico hemos llegado a una causa en la que nos gustaría quedarnos para convertirla en *primera*, pero la ley de la causalidad no da reposo sino que pretende seguir preguntando por qué, la dejamos de lado disimuladamente y la sustituimos por el principio de razón del conocer, que a lo lejos se le parece; así que en vez de la causa aquí exigida ofrecemos una razón de conocimiento extraída del concepto mismo que está por demostrar y cuya realidad es problemática, y que, porque es una razón, tiene que figurar como causa. Naturalmente, aquel concepto ha sido ya dispuesto de antemano para ese fin, introduciéndole la realidad –si acaso, en consideración a la decencia, envuelta en algunos velos–, y se ha preparado así la alegre sorpresa actual de encontrarlo ahí –como ya antes, en el § 7, hemos dilucidado–. Por el contrario, si una cadena de juicios se basa en último término en un principio de verdad trascendental o metalógica y se sigue preguntando por qué, entonces no hay respuesta alguna porque la pregunta no tiene sentido: no se sabe qué clase de razón se exige. Pues el principio de razón es el *principio de toda explicación*: explicar una cosa significa reducir su existencia o conexión dada a alguna forma del principio de razón conforme a la cual tiene que ser como es. De acuerdo con esto, el principio de razón mismo, es decir, la conexión que expresa en cualquiera de sus formas, no es a su vez explicable, porque no hay ningún principio para explicar el principio de toda explicación –lo mismo que el ojo lo ve todo excepto a sí mismo–. Ciertamente, existen series de motivos, ya que la resolución de alcanzar un fin se convierte en motivo para decidir toda una serie de medios: pero esa serie siempre termina *a parte priori* en una representación de las dos primeras clases, en la que reside el motivo que originalmente fue capaz de poner en movimiento esa voluntad individual. Que pudiera hacerlo es un dato para conocer el carácter empírico dado aquí: pero por qué este fue movido de ese modo no

se puede responder, ya que el carácter inteligible está fuera del tiempo y nunca deviene objeto. Así pues, la serie de los motivos en cuanto tal encuentra su final en ese motivo último y, según que su último miembro fuera un objeto real o un mero concepto, se convierte en la serie de las causas o en la de las razones del conocer.

§ 51

Cada ciencia tiene como guía una de las formas del principio de razón antes que las otras

Puesto que la pregunta «por qué» requiere siempre una razón suficiente y la conexión de los conocimientos según el principio de razón suficiente distingue la ciencia del simple agregado de conocimientos, se ha dicho en el § 4 que el porqué es la madre de las ciencias. También encontramos que en cada una de ellas el hilo conductor es una de las formas de nuestro principio con prioridad a las otras, aun cuando también los demás encuentran aplicación, solo que de forma subordinada. Así, en la matemática pura la guía principal es la razón de ser (si bien en las demostraciones la exposición solo avanza en la razón del conocer); en la matemática aplicada aparece al mismo tiempo la ley de causalidad, y esta gana el pleno dominio en la física, la química y la geología, entre otras. El principio de razón del conocer encuentra una intensa aplicación en absolutamente todas las ciencias, ya que en todas ellas se conoce lo particular a partir de lo general. Pero en la botánica, la zoología, la mineralogía y las restantes ciencias clasificadoras es la guía principal y casi la única dominante. La ley de la motivación es el principal hilo conductor de la historia, la política y la psicología pragmática, entre otras, cuando se consideran dados todos los motivos y máximas, sean los que sean, por los cuales se explica la conducta; – pero constituye la guía de la ética cuando son los motivos y máximas mismos los que se convierten en objeto de investigación según su valor y origen. En el segundo volumen de mi obra principal, capítulo 12, p. 126 [3.ª ed., p. 139] se encuentra detallada la suprema división de las ciencias conforme a este principio.

§ 52

Dos resultados principales

En este tratado he pretendido mostrar que el principio de razón suficiente es una expresión común de cuatro relaciones distintas, cada una de las cuales se basa en una ley especial y dada *a priori* (puesto que el principio de razón suficiente es sintético *a priori*); de esas cuatro, descubiertas según el principio de *especificación*, se ha de admitir, conforme al principio de *homogeneidad*, que así como coinciden en una expresión común nacen también de una y la misma índole primigenia de toda nuestra facultad de conocer, que es su raíz común; por consiguiente, esa raíz tendría que ser considerada el germen íntimo de toda dependencia, relatividad, inestabilidad y finitud de los objetos de nuestra conciencia, sumida en sensibilidad, entendimiento y razón, sujeto y objeto, o de aquel mundo que Platón degradó como lo que ἀεὶ γιγνόμενον μὲν [187]καὶ ἀπολλύμενον, ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν cuyo conocimiento no es más que una δόξα μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου[155]; un mundo que el cristianismo llama la *temporalidad*, con acertado sentido y de acuerdo con aquella forma de nuestro principio que he designado en el § 46 como su esquema más sencillo y el prototipo de toda finitud. El sentido general del principio de razón se retrotrae en suma a que siempre y en todas partes cada cosa solo es *en virtud de otra*. Mas el principio de razón es *a priori* en todas sus formas, así que arraiga en el intelecto: de ahí que no pueda ser aplicado a la totalidad de las cosas existentes, el mundo, incluyendo este intelecto en el que el mundo existe. Pues ese mundo que se presenta en virtud de formas apriorísticas es precisamente por eso mero fenómeno: por lo tanto, lo que no vale de él más que como consecuencia de esas formas tampoco se le aplica a él mismo, es decir, a la cosa en sí que se presenta en él. De ahí que no se pueda decir: «El mundo y todas las cosas en él existen en virtud de otra cosa»; – proposición esta que constituye precisamente el argumento cosmológico.

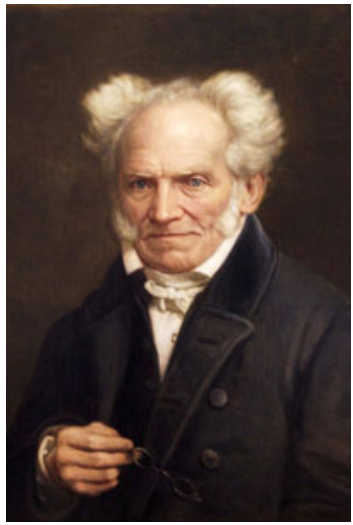
Si con el presente tratado he logrado la deducción del resultado que acabo de expresar, a todo filósofo que en sus especulaciones construya un razonamiento sobre el principio de razón suficiente o

en general hable de una razón se le tendría que exigir, pienso yo, que defina a qué clase de razón se refiere. Podría creerse que siempre que se habla de una razón eso se infiere por sí mismo y no es posible ninguna confusión. Solo que se encuentran demasiados ejemplos, por un lado, de que las expresiones «razón» y «causa» se confunden y se emplean sin distinción; y, por otro, de que se habla *en general* de fundamento y fundado [*Grund und Begründeten*], principio y principiado, condición y condicionado, sin una determinación próxima, quizá precisamente porque se tiene callada conciencia de un uso injustificado de esos conceptos. Así, Kant mismo habla de la cosa en sí como la *razón* del fenómeno. Así habla (*Crítica de la razón pura*, 5.ª ed., p. 590) de una *razón* de la *posibilidad* de todo fenómeno; de una *razón inteligible* de los fenómenos; de una *causa inteligible*, una *razón desconocida* de la posibilidad de la serie sensible en general (p. 592); de un *objeto trascendental* en el que se *fundan [zum Grunde liegenden]* los fenómenos y de la *razón* por la que la sensibilidad tiene estas condiciones supremas antes que todas las demás (p. 641); y así en varios pasajes. Me parece que todo esto encaja mal con aquellas palabras graves, profundas y hasta inmortales: «que la contingencia» **[156]** de las cosas es *ella misma mero fenómeno* y no puede conducir a otro *regressus* más que el empírico, que determina los fenómenos.

Todo el que conozca los escritos filosóficos recientes sabe que desde Kant los conceptos de razón y consecuencia, principio y principiado, etc., son mucho más indeterminados y se usan de modo totalmente trascendente.

Lo que viene a continuación es mi objeción a ese uso indefinido de la palabra *razón* y, con ella, del principio de razón suficiente en general; y, al mismo tiempo, es el segundo resultado, estrechamente vinculado con el primero, que ofrece este tratado sobre su objeto propio. Las cuatro leyes de nuestra facultad de conocer, cuya expresión común es el principio de razón suficiente, debido a su carácter común y al hecho de que todos los objetos del sujeto se distribuyen entre ellas, se revelan como asentadas por una y la misma índole originaria y peculiaridad interna de la facultad de conocer que se manifiesta como sensibilidad, entendimiento y

razón; de modo que si imaginásemos que pudiera surgir una nueva quinta clase de objetos, habría que suponer igualmente que en ella aparecería también el principio de razón suficiente en una nueva forma. Pues bien: pese a todo ello, no podemos hablar de una *razón sin más* y no hay una *razón en general*, como tampoco un *triángulo en general*, de otro modo que como un concepto abstracto obtenido mediante pensamiento discursivo, concepto que, en cuanto representación de representaciones, no es más que un medio para pensar muchos a través de uno. Así como todo triángulo tiene que ser acutángulo, rectángulo u obtusángulo, equilátero, isósceles o escaleno, también (dado que solo tenemos cuatro clases de objetos y además netamente separadas) cada razón ha de pertenecer a uno de los cuatro tipos de razones señalados y, por lo tanto, tener validez dentro de una de las cuatro clases posibles de objetos de nuestra facultad representativa –por lo que el empleo de aquella razón supone ya como dada esa clase de objetos junto con esa facultad, es decir, el mundo entero, y se mantiene dentro de él–; pero ninguna razón tiene validez fuera de una de esas clases ni fuera de todos los objetos. No obstante, si alguien pensara otra cosa al respecto y opinara que la razón en general es algo diferente del concepto abstraído de los cuatro tipos de razones, que expresa lo común a todas, podríamos reanudar la disputa entre realistas y nominalistas, con lo que yo, en el presente caso, tendría que ponerme del lado de los últimos.



ARTHUR SCHOPENHAUER (Danzig, 22 de febrero de 1788 - Fráncfort del Meno, Reino de Prusia, 21 de septiembre de 1860) fue un filósofo alemán.

Su filosofía, concebida esencialmente como un «pensar hasta el final» la filosofía de Kant, es deudora de Platón y Spinoza, sirviendo además como puente con la filosofía oriental, en especial con el budismo, el taoísmo y el vedanta. En su obra tardía, a partir de 1836, presenta su filosofía en abierta polémica contra los desarrollos metafísicos postkantianos de sus contemporáneos, y especialmente contra Hegel, lo que contribuyó en no escasa medida a la consideración de su pensamiento como una filosofía «antihegeliana».

Su trabajo más famoso, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (El mundo como voluntad y representación), constituye desde el punto de vista literario una obra maestra de la lengua alemana de todas las épocas. Supone además una de las cumbres del idealismo occidental, y el pesimismo profundo (que no profundo pesimismo), que perdura en la obra de escritores y pensadores de los siglos XIX y XX, de la talla de Richard Wagner, León Tolstói, Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Thomas Mann, Carl Gustav Jung, Albert Einstein, Otto Weininger, Otto Rank, Erwin Schrödinger, Ludwig

Wittgenstein, Jorge Luis Borges, Pío Baroja o Émile Cioran, entre otros.

Notas

[1] Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, 10, p. 4 y p. 643, edición de Arthur Hübscher, Bouvier, Bonn, 1987. El contenido escrito entre paréntesis pertenece al esbozo que hizo Schopenhauer de la carta y que no aparece en la versión definitiva. El texto en latín se encuentra en la misma obra, p. 490, y la traducción al alemán en W. Gwinner, *Schopenhauers Leben*, pp. 112-113, Brockhaus: Leipzig,1878, 2.ª ed. < <

[2] Cf. *Curriculum del Doctor en Filosofía Arthur Schopenhauer*, en Gesammelte Briefe, p. 48 (latín) y p. 648 (alemán). < <

[3] Cf. *Die Welt als Wille und Vorstellung* II, p. 508, en *Sämtliche Werke*, ed. de A. Hübscher Brockhaus, Mannheim, 1988. Trad. esp., Trotta: Madrid, 2009, p. 496. También existe traducción española de R. R. Aramayo en Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, I y II, Alianza Editorial: Madrid, 2010. <<

[4] Al parecer, la «circunstancia» se llamaba Georg Friedrich Conrad Ludwig Müller von Gerstenbergk, un joven archivero que había alquilado unas habitaciones en casa de Johanna Schopenhauer y cuya relación de amistad con ella dio pie al rumor de que esta pensaba volver a casarse. Véase, entre otros, R. Safranski, *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, pp. 231 y ss., Alianza Editorial: Madrid, 1991. < <

[5] W. Gwinner, *op. cit.*, p. 117. < <

[6] Cf. «Prólogo», p. V, p. 45 de la presente traducción. < <

[7] *Op. cit.*, p. 221. <<

[8] Cf. *Gesammelte Briefe*, p. 4 (latín) y p. 644 (alemán). <<

[9] *Op. cit.*, p. 225. <<

[10] G. W. Leibniz, Carta a Harsoecker, 7.12.1711, en *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, herausg. von C. J. Gerhardt, III, 529. < <

[11] A. Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, p. 15 [*infra*, p. 70]. Se cita SG. Las obras de Schopenhauer se citan por la edición de A. Hübscher, *Sämtliche Werke*, Brockhaus: Mannheim, 1988. < <

[12] Schopenhauer expone esta cuestión en detalle dentro de su *Crítica de la filosofía kantiana*, incluida como apéndice al primer volumen de *El mundo como voluntad y representación*. Véanse las pp. 529 y ss. trad. esp., Trotta, Madrid, 2004, pp. 511 y ss. (se cita WWV). < <

[13] SG p. 34 [*infra*, p. 97]. < <

[14] Cf. *Die beiden Grundprobleme der Ethik*, pp. 29-33, trad. esp., Siglo XXI: Madrid, 2016, 4.ª ed. (se cita E). < <

[15] SG p. 41 [*infra*, pp. 107-108]. < <

[16] *Idem.* [*infra*, p. 108]. < <

[17] Cf. SG p. 153 [*infra*, p. 270]. <<

[18] Cf. I. Kant, *Crítica de la razón pura*, A201 B246, Alfaguara: Madrid, 1988. <<

[19] WWV I, p. 14, trad. esp. cit., p. 60. < <

[20] Cf. SG p. 101, nota 106 [*infra*, p. 196]. < <

[21] Cf. SG pp. 101-102 [*infra*, pp. 196-197]. < <

[22] WWV I p. 43, trad. esp. cit., p. 85. < <

[23] SG p. 105 [*infra*, pp. 202 y 203]. < <

[24] Cf. R. Descartes, *Meditationes de Prima Philosophia*, II, p. 28, en Oeuvres, vol. VII, ed. de Ch. Adam y P. Tannery: París, Vrin, 1983. < <

[25] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B132 <<

[26] I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B405 y ss. <<

[27] Cf. SG p. 141 [*infra*, p. 253]. <<

[28] SG pp. 141 y 143 [*infra*, pp. 253 y 256]. <<

[29] Cf. WWV, pp. 115 y ss. < <

[30] [«Aunque a todos los que vivieron contigo la envidia les impuso el silencio, vendrán quienes juzguen sin favor ni disfavor». *Epístolas a Lucilio* 79, 17]. <<

[31] *Augendiener*: según Johann Christoph Adelung (*Versuch eines vollständigen grammatisch-kritischen Wörterbuches der hochdeutschen Mundart*, Breitkopf, Leipzig, 1774), término mal compuesto y muy infrecuente en alemán que designa al criado que solo se muestra complaciente cuando se le ve. [*N. de la T.*]. < <

[32] [«Con cualquier madera se hace un Mercurio». Cf. Apuleyo, *De magia*, XLIII, p. 50, ed. Helm]. < <

[33] Platón, *Filebo*, pp. 219-223; Político, 62, 63; *Fedro*, 361-363, ed. Bipontina. Kant, *Crítica de la razón pura*, apéndice a la «Dialéctica trascendental». [*N. del autor.*]. < <

[34] «No se han de multiplicar los entes sin necesidad». Principio de economía o de parsimonia enunciado como principio metodológico por Guillermo de Ockham, por lo que ha sido denominado también «navaja de Ockham». [*N. de la T.*]. < <

[35] [«No se han de disminuir irreflexivamente las variedades de los seres». *Crítica de la razón pura*, 684B.]. < <

[36] Véase *Protágoras*, 320d-321d. [*N. de la T.*]. < <

[37] [«La claridad es la buena fe de los filósofos». *Reflexiones y máximas*, n.º 729]. < <

[38] Charles Maurice de Talleyrand-Périgord (1754-1838): sacerdote, político y diplomático francés de gran influencia a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Acuñó la conocida su frase: «La palabra se ha dado al hombre para que pueda encubrir su pensamiento». [*N. de la T.*]. < <

[39] [«Pues tampoco las opiniones verdaderas son muy valiosas hasta que alguien las liga con la consideración de las causas». Platón, *Menón*, 97e-98a]. < <

[40] [«Todo saber intelectual o que de algún modo participa del intelecto versa sobre las causas y los principios». Aristóteles, *Metafísica*, V, 1, 1025b]. < <

[41] Como puede apreciarse, Schopenhauer simplifica al máximo en su enunciado la versión latina del principio, obviando tanto el *potius* como el *quam non sit*. Lo cierto es que esa formulación no admite una exacta traducción al castellano, a no ser que estemos dispuestos a forzar la gramática en exceso. La traducción más cercana sería algo así como: «Nada es si no tiene más razón para ser que para no ser». Por otra parte, evito intencionadamente traducir *est* por «existe» (cosa que probablemente fuera acorde con el espíritu wolffiano) porque, como se verá más adelante, Schopenhauer excluye expresamente la aplicación del principio de razón a la existencia y lo refiere en exclusiva a los cambios. [*N. de la T.*]. < <

[42] [«Es necesario que todo lo que sucede suceda por alguna causa. Pues ¿cómo ha de suceder sin ella?». Platón, *Filebo*, 26e.]. < <

[43] [«Todo lo que ocurre, ocurre necesariamente por alguna causa; pues sin una causa es imposible que se produzca ninguna cosa». Platón, *Timeo*, 28a]. < <

[44] [«Pensaban que lo primero y más importante era que nada sucede sin causa, sino que todo está precedido por una causa». Plutarco, *Sobre el destino*, c. 11, 574e]. < <

[45] [«Creemos conocer cada cosa simplemente si creemos conocer la causa por la que existe la cosa, que es causa de aquella cosa y que no es posible que sea de otra manera». Aristóteles, *Analíticos posteriores* I, 2, 71b]. < <

[46] [«Es común a todos los principios ser lo primero por lo que algo es, o sucede, o es conocido». *Metafísica* IV, 1, 1013a]. < <

[47] [«Las causas son cuatro: una, el qué es el ser; la otra, lo que existe necesariamente al existir ciertas cosas; la tercera, el qué movió primero; y la cuarta, el para qué».]. < <

[48] [… división de las causas en causas materiales, formales, eficientes y finales.]. < <

[49] [«Causas de la conclusión». *Analíticos posteriores* I, 2, 71b.]. < <

[50] [Tomar por causa lo que no es causa]. < <

[51] [Falacias extralingüísticas o independientes del lenguaje utilizado]. < <

[52] [August Detlev Christian Twesten (1789-1876), *Grundriss der analytischen Logik – Elementos de lógica analítica*]. < <

[53] [«No investigamos si existe una causa, porque nada es más cierto por sí mismo». *Disputaciones metafísicas*, 12, sec. 1.]. < <

[54] [«No existe ninguna cosa de la que no se pueda preguntar cuál es la causa de que exista. Pues eso puede preguntarse del mismo Dios, no porque necesite ninguna causa para existir sino porque la propia inmensidad de su naturaleza es *la causa o la razón* por la que no necesita ninguna causa para existir». *Meditaciones metafísicas*, respuesta a las segundas objeciones, axioma 1]. < <

[55] [«En el concepto del ente sumamente perfecto está contenida la existencia necesaria». Cf. Descartes, *Meditaciones metafísicas*, respuesta a las segundas objeciones, axioma X.]. < <

[56] [Truco de prestidigitador]. < <

[57] [Más exactamente, *Ad majorem Dei gloriam*: «A mayor gloria de Dios», lema de la Compañía de Jesús]. < <

[58] [Schiller, *Los Piccolomini*, II, 7]. < <

[59] [En buena hora]. < <

[60] Parte delantera y superior de la cabeza, limítrofe con el occipucio. [*N. de la T.*]. < <

[61] [«La existencia no está en la esencia de ninguna cosa. Pues el ente no es un género». *Analíticos posteriores* II, 7, 92b]. < <

[62] [«Dios o la sustancia que consta de infinitos atributos». *Ética* I, proposición 11 / «Dios o todos los atributos divinos». *Ética* I, proposición 19]. < <

[63] [«Se ha de observar que para cada cosa existente tiene que darse necesariamente alguna *causa* por la que existe. Y se ha de observar que esa causa por la que alguna cosa existe o bien debe estar contenida en la propia naturaleza y *definición* de la cosa existente (porque ciertamente pertenece a la naturaleza de esta el existir), o bien debe darse *fuera* de ella». *Ética* I, proposición 8, escolio 2]. < <

[64] [«De la necesidad de la naturaleza divina debe seguirse todo lo que puede caer bajo el intelecto infinito». *Ética* I, proposición 16]. <<

[65] [«Todo lo que existe expresa el poder de Dios, que es la *causa* de todas las cosas». *Ética* I, proposición 36, demostración. – «Dios es la *causa* inmanente, no trascendente, de todas las cosas». Ibid., proposición 18. – «Dios no es solo la *causa eficiente* de la existencia de las cosas sino también de la esencia». *Ibid.*, proposición 25. – «De cualquier *idea* dada se debe seguir necesariamente algún *efecto*». *Ética* III, proposición 1 demostración. – «Ninguna cosa puede ser destruida a no ser por una causa externa. – Demostración: la *definición* de una cosa cualquiera afirma su esencia y no la niega; quiere decir que pone la esencia de la cosa y no la suprime. Por eso, mientras atendemos a la cosa misma y no a las causas externas, nada podremos encontrar en aquella que pueda destruirla». *Ibid.*, proposición 4]. < <

[66] Véase *supra* p. 10 [p. 62]. [*N. de la T.*]. < <

[67] [«La esencia de la sustancia envuelve necesariamente la existencia, luego la sustancia será *causa sui*». *Ética* I, proposición 7]. < <

[68] [«Puesto que a la naturaleza de la sustancia pertenece el existir, su definición debe envolver la existencia necesaria y, en consecuencia, de su sola definición se debe concluir su existencia».]. <<

[69] [«Aquello cuya naturaleza considerada en sí misma envuelve la existencia es causa de sí».]. < <

[70] [«Por causa de sí entiendo aquello cuya esencia envuelve la existencia». *Ética* I, definición 1]. < <

[71] [«La existencia no está en la esencia de ninguna cosa. Pues el ente no es un género». *Analíticos posteriores* II, 7, 92b]. < <

[72] Casco o morrión alto, cilíndrico y con visera, muy utilizado por diversos ejércitos durante la primera mitad del siglo XIX. [*N. de la T.*]. < <

[73] [«De la definición dada de una cosa cualquiera el intelecto concluye varias propiedades que se siguen verdaderamente de ella de manera necesaria».]. < <

[74] [«De la necesidad de la naturaleza divina deben seguirse infinitas cosas en infinitos modos».]. < <

[75] [«Que Dios es la causa eficiente de todas las cosas».]. < <

[76] Sigo aquí la traducción de *Ungrund* por *infundamento* que hacen Helena Cortés y Arturo Leyte en *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Anthropos, Barcelona, 1989. [*N. de la T.*]. < <

[77] [Esto es verdaderamente extraordinario]. < <

[78] El término *Grund* significa en alemán, además de «razón» o «fundamento», «base» o «suelo», por lo que el presente contexto admite y hace más aconsejable la traducción de *Ungrund* por «abismal» o, como propone Palacios, por «insondable». [*N. de la T.*]. < <

[79] [«Pues dicen que en la altura invisible e inefable hay un cierto eón perfecto y preexistente. Y le llaman primer principio, primer padre y *lo abismal* [βυθός] – Siendo inabarcable e invisible, eterno e increado, vivió en gran soledad y calma durante infinitos eones de tiempo. Con él estaba también el pensamiento, al que llaman gracia y silencio. Un día eso *abismal* tuvo el pensamiento de sacar de sí mismo el principio de todas las cosas, y esa misma producción (que tuvo el pensamiento de sacar) la lanzó, igual que el esperma en la madre, en el silencio [Sigé] que existía con él. Sigé, habiendo recibido el semen y quedado encinta, dio a luz al intelecto, que era semejante e igual al que lo había sacado y el único capaz de comprender la grandeza del Padre. A ese pensamiento le llaman también el unigénito y el principio de todas las cosas». Ireneo, *Contra los herejes*, libro I, capítulo 1]. < <

[80] [«En virtud del principio de la razón suficiente consideramos que no podría encontrase ningún hecho verdadero o existente, ningún enunciado verdadero, sin que haya una razón suficiente por la que sea así y no de otra manera». *Monadología*, § 32]. < <

[81] [«Se llama principio aquello que contiene en sí la razón de otra cosa» (Wolff, *Ontología* § 866). [1) Principio del devenir:] «la razón de la actualidad de otra cosa; por ejemplo, si la piedra se calienta, el fuego o los rayos solares son la causa de que el calor esté contenido en la piedra» (*ibid.*, § 874). [2) Principio del ser:] «La razón de la posibilidad de otra cosa: en el mismo ejemplo, la razón de la posibilidad de que la piedra pueda recibir calor se encuentra en la esencia o en la forma de composición de la piedra» (*ibid.*, § 874)]. < <

[82] [«Causa impulsora o razón que determina la voluntad» (*ibid.*, § 940)]. < <

[83] El título completo del escrito es: «Sobre un descubrimiento según el cual a toda nueva crítica de la razón pura debe hacerla superflua una anterior» [*Über eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*] (1790), conocida también como *Nueva crítica* o *Respuesta a Eberhard*. [*N. de la T.*]. < <

[84] [«Buscan la razón de aquello para lo que no hay razón; pues el principio de la demostración no es una demostración». *Metafísica* III, 1011a]. <<

[85] [Aulo Gelio, *Noches áticas*, VI, 42: *quae facta sunt infecta fieri non possunt*: «lo que ha sido hecho no puede ser deshecho».]. < <

[86] Cf. *Crítica de la razón pura*, «Doctrina de los elementos», Sección II, «Consecuencias de estos conceptos» b y c, p. 33 de la 1.ª edición, p. 49 de la 5.ª edición. [*N. del autor.*]. < <

[87] [Por antonomasia]. < <

[88] [En acto]. < <

[89] [En potencia]. < <

[90] Algunos autores como Laplace y Lavoisier distinguieron el calor libre del calor combinado o calor específico. El primero podría ser captado sensorialmente y medido por los termómetros, mientras que el segundo estaba fijado a los cuerpos según la distinta capacidad de estos para retenerlos. En el tratado *Sobre la libertad de la voluntad* Schopenhauer define el calor libre como el que no está ligado químicamente. [*N. de la T.*]. < <

[91] [«La causa es el principio del que depende la existencia o la actualidad de otro ente». *Ontología*, § 881]. < <

[92] «Estos y estas». Antiguo canto estudiantil que aparece en el poema de Goethe «Signos de los tiempos». [*N. de la T.*]. < <

[93] Supuestamente citado de *De dignitate et augmentis scientiarum* VI, 4. [*N. de la T.*]. <<

[94] [Causa primera]. < <

[95] Aunque literalmente la traducción correcta sería «causa», traduzco aquí por «causalidad» porque resulta más coherente con las afirmaciones que siguen. [*N. de la T.*]. < <

[96] Schopenhauer ofrece explicaciones ulteriores sobre la relación entre estímulo y motivo, y entre irritabilidad y sensibilidad, en WWV II, pp. 281-283, trad. esp., pp. 288-290. [*N. de la T.*]. < <

[97] «Cualquiera que sea el concepto que nos formemos de la libertad de la voluntad con un propósito metafísico, sus fenómenos, las acciones humanas están tan determinados por leyes naturales universales como todos los demás acontecimientos naturales». *Ideas para una historia universal*, comienzo.

«En el ámbito del fenómeno todas las acciones del hombre están determinadas por su carácter empírico y las demás causas cooperantes de acuerdo con el orden de la naturaleza: y si pudiéramos investigar hasta el fondo todos los fenómenos de su arbitrio, no habría una sola acción humana que no pudiéramos predecir con certeza ni conocer como necesaria a partir de sus condiciones precedentes. Con respecto a ese carácter empírico no hay, pues, ninguna libertad; pero solo según él podemos considerar al hombre cuando simplemente queremos observarlo y, como ocurre en la antropología, investigar fisiológicamente las causas motoras de sus acciones». *Crítica de la razón pura*, p. 548 de la 1ª ed. y p. 577 de la 5ª ed.

«Así pues, se puede admitir que, si nos fuera posible conocer la forma de pensar de un hombre, tal y como se muestra en las acciones internas como en las externas, tan a fondo que nos fuesen conocidos todos sus móviles, hasta los más pequeños, así como todas las causas [*Veranlassungen*] externas que actuasen sobre ellos, se podría calcular la conducta de un hombre en el futuro con la misma certeza que el eclipse de Luna o de Sol». *Crítica de la razón práctica*, p. 230 de la ed. de Rosenkranz y p. 177 de la 4ª ed. [*N. del autor*]. < <

[98] [Callados, callados]. < <

[99] [δός μοι πᾶ στῶ, καὶ τὰν γᾶν κινάσω: «Dadme un punto de apoyo y moveré el mundo». Expresión de Arquímedes según Pappus de Alejandría]. [*N. de la T.*]. < <

[100] «El mejor hombre en todos los sentidos es el que por sí mismo se percata, tras meditar, de lo que luego y al final será mejor para él. Bueno es también el que hace caso a quien bien le aconseja; pero el que ni por sí mismo se da cuenta ni aunque oiga a otro lo graba en su corazón, ese en cambio es un hombre inútil». Hesíodo, *Los trabajos y los días*, 293 y ss. [*N. de la T.*]. <<

[101] Se sobreentiende que aquí debería añadirse «y viceversa». [*N. de la T.*]. <<

[102] Humor acuoso, lente [cristalino] y humor vítreo. [*N. de la T.*].
< <

[103] Sobre él informa el *Frankfurter Konversationsblatt* del 22 de julio de 1853: «En Nauders (Tirol) murió el 10 de julio el escultor ciego *Joseph Kleinhanns*. Ciego desde su quinto año de vida a causa de la viruela, el muchacho se entretenía tallando para no aburrirse. Prugg le dio instrucciones y figuras para copiar y en su décimo segundo año el chico terminó un Cristo de tamaño natural. En el taller del escultor Nills, en Fügen, tuvo un gran aprovechamiento en breve tiempo, y gracias a su buena disposición y su talento se convirtió en el mundialmente conocido escultor ciego. Sus trabajos de diferentes tipos son muy numerosos. Solo sus esculturas de Cristo llegan a cuatrocientas y en ellas se pone de manifiesto su maestría, habida cuenta de su ceguera. También creó otras piezas meritorias, y hace solo dos meses terminó el busto del emperador Francisco José, que fue enviado a Viena». [*N. del autor*]. [Según Deussen, el nombre exacto era Joseph Kleinhaus; según otras fuentes, Joseph Kleinhans]. [*N. de la T.*]. < <

[104] El texto de Newton reza así: «¿No se unen las imágenes de los objetos vistos con ambos ojos allí donde los nervios ópticos se encuentran antes de llegar al cerebro? Al unirse allí las fibras del lado derecho de ambos nervios, proceden de ahí al cerebro por el nervio que está en la parte derecha de la cabeza, y al unirse en el mismo lugar las fibras de la parte izquierda de ambos nervios, van hacia el cerebro tras esa unión por el nervio que está en la izquierda de la cabeza. Al encontrarse ambos nervios en el cerebro, lo harán de manera que formen una sola imagen o representación, la mitad de la cual, en la parte derecha del sensorio, procede de la parte derecha de ambos ojos y a través de las partes derechas de ambos nervios ópticos llega hasta el lugar en que estos se encuentran. A partir de ahí, avanza por el lado derecho de la cabeza hasta el cerebro, mientras que la otra mitad de la parte izquierda del sensorio procede de una manera semejante de la izquierda de ambos ojos. En efecto, los nervios ópticos de aquellos animales que miran en la misma dirección con ambos ojos (como hombres, perros, ovejas, bueyes, etc.) se encuentran antes de alcanzar el cerebro, mientras que los nervios ópticos de aquellos animales que no miran en la misma dirección con ambos ojos (como los de los peces o los del camaleón) no se encuentran, si es que estoy bien informado». *Óptica*, libro III, parte I, cuestión 15. Trad. de C. Solís, Alfaguara, Madrid, 1977. [*N. de la T.*]. <<

[105] Andrés Vesalio o Andreas Vesalius, referido a Andries van Wesel (1514-1564), médico belga autor de *De humani corporis fabrica libri septem*, un tratado de anatomía en siete volúmenes que ha sido considerado como uno de los libros científicos más influyentes. Andrea Cesalpino, latinizado como Andreas Caesalpinus (1519-1603): médico y botánico italiano. Fue el primero en describir la circulación de la sangre, convirtiéndose así en precursor de Harvey. [*N. de la T.*]. < <

[106] El término *Besonnenheit* presenta en Schopenhauer una diversidad de matices según el contexto en que aparece, lo que hace muy difícil una traducción que incluya todos ellos. En general se refiere a la visión total o de conjunto frente a la representación inmediata de carácter particular y sometida a la afección presente. En este caso, la *Besonnenheit* va vinculada a la reflexión propia de la razón, mientras que en otros ámbitos, como la estética, caracteriza la intuición propia del genio (por ejemplo, *supra*, p. 65). Una completa y acertada exposición de este concepto en Schopenhauer puede encontrarse en M. Koßler, «Zur Rolle der Besonnenheit in der Ästhetik Arthur Schopenhauers», *Schopenhauer Jahrbuch* 83 (2002), pp. 119-133. [*N. de la T.*]. < <

[107] «Ilustres colegas»: saludo de los miembros de la Academia francesa. [*N. de la T.*]. < <

[108] [Mutaciones internas del ojo]. < <

[109] [Córnea/cristalino]. < <

[110] Horacio Benedicto de Saussure (1740-1799), naturalista, autor de *Voyages dans les Alpes*, 1779-1796. [*N. de la T.*]. < <

[111] William Cheselden (1668-1752), cirujano inglés famoso por haber devuelto la vista a un chico de catorce años afectado de cataratas desde su nacimiento. [*N. de la T.*]. < <

[112] «Sensaciones de un ciego de nacimiento tras haber obtenido la vista gracias a una feliz operación», en *Morgenblatt für gebildete Stände* (posteriormente, *Morgenblatt für gebildete Leser*), n.º 254. [*N. de la T.*]. <<

[113] Feuerbach [Paul Johann Anselm], *Kaspar Hauser. Ejemplo de un crimen contra el alma de un hombre*, Anspach 1832, p. 79 etc. [*N. del autor*]. <<

[114] Haslam's *Observations on Madness and Melancholy*, 2.ª ed. p. 192. [*N. del autor*]. < <

[115] [«Una idea definida de la distancia, como también de la forma y el tamaño, solo se obtiene mediante la vista y el tacto, y reflexionando sobre las impresiones de ambos sentidos; pero para ese fin hemos de tener en cuenta el movimiento muscular y la locomoción voluntaria del individuo. Caspar Hauser, en un detallado informe sobre su propia experiencia en este sentido, afirma que, tras su primera liberación del confinamiento, siempre que miraba por la ventana objetos externos como la calle, el jardín, etc., le parecía como si tuviera muy cerca del ojo una cortina cubierta con toda clase de colores confusos, en la que no podía reconocer o distinguir nada individualmente. Dice además que hasta pasado un tiempo de pasear fuera de la casa no se convenció de que lo que al principio se le aparecía como una cortina de varios colores, y también muchos otros objetos, eran en realidad cosas muy diferentes; y que finalmente la cortina desapareció y él vio y reconoció todas las cosas en sus justas proporciones. Las personas que nacen ciegas y adquieren la vista en los años siguientes gracias a una operación imaginan a veces que todos los objetos tocan sus ojos y están tan cerca, que temen tropezar con ellos; a veces saltan hacia la luna suponiendo que pueden alcanzarla; otras, corren tras las nubes que se mueven por el cielo a fin de cogerlas, o cometen otras extravagancias de esa clase… Puesto que las ideas se obtienen a través de la reflexión sobre las sensaciones, para poder formar una idea precisa de los objetos a partir del sentido de la vista es necesario además en todos los casos que las capacidades mentales no estén afectadas ni perturbadas en su ejercicio. Una prueba de esto nos la brinda el ejemplo referido por Haslam de un muchacho que no tenía defecto visual alguno pero era de entendimiento débil, y a los siete años era incapaz de calcular las distancias de los objetos, en especial a lo alto; a menudo extendía la mano hacia un clavo del techo o hacia la luna para agarrarla. Así pues, es el juicio el que corrige y aclara esa idea o percepción de los objetos visibles».]. < <

[116] [*Oposición entre los tubérculos y los lóbulos cerebrales*: «Es necesario hacer una gran distinción entre los sentidos y la inteligencia. La ablación de un tubérculo determina la pérdida de la *sensación*, del *sentido* de la vista; la retina se vuelve insensible, el iris se queda inmóvil. La ablación de un lóbulo cerebral deja intacta la *sensación*, el *sentido*, la *sensibilidad* de la retina, la *movilidad* del iris; no destruye nada más que la *percepción*. En un caso se trata de un hecho *sensorial*; y, en el otro, de un hecho *cerebral*; en un caso es la pérdida del *sentido*; en el otro, la pérdida de la *percepción*. La distinción entre las percepciones y las sensaciones es otro gran resultado y está demostrado de forma evidente. Hay dos medios de hacer perder la visión por el encéfalo: 1.º, por los tubérculos, es la pérdida del sentido, de la sensación; 2.º, por los lóbulos, es la pérdida de la percepción, de la inteligencia. La sensibilidad no es, pues, la inteligencia, ni pensar es sentir; he aquí toda una filosofía derrocada. La idea no es, pues, la sensación; y he ahí además otra prueba del vicio radical de esa filosofía».]. < <

[117] [*Separación de la sensibilidad y la percepción*: «Uno de mis experimentos separa netamente la *sensibilidad* de la *percepción*. Cuando a un animal se le quita el *cerebro propiamente dicho* (*lóbulos* o *hemisferios cerebrales*), el animal pierde la vista. Pero en lo que respecta al ojo, nada ha cambiado: los objetos siguen dibujándose en la retina; el *iris* permanece contráctil y el *nervio óptico*, sensible, perfectamente sensible. Y sin embargo, el animal ya no ve; ya no hay *visión*, aunque lo que es *sensación* subsista; ya no hay *visión* porque ya no hay *percepción*. El *percibir*, y no el *sentir*, es pues el primer elemento de la inteligencia. La *percepción* es parte de la *inteligencia*, ya que se pierde con la inteligencia y por la ablación del mismo órgano, los *lóbulos* o *hemisferios cerebrales*; y la *sensibilidad* no es parte de ella, ya que subsiste tras la pérdida de la *inteligencia* y la ablación de los *lóbulos* o *hemisferios*».]. < <

[118] [«El entendimiento ve y el entendimiento oye, todo lo demás es sordo y ciego». Sentencia de Epicarmo en Plutarco, *De solertia animae*, c. 3, p. 961a]. < <

[119] [«Pues la afección del ojo y la oreja no producen la sensación si no hay inteligencia». *Idem*.]. < <

[120] [«Es el argumento del físico Estratón, que demuestra que sin pensamiento en modo alguno es posible percibir». *Idem*.]. < <

[121] [«Por eso es necesario que todos los seres que tienen sensación tengan también pensamiento, si es que el sentir lo hemos generado por el pensar». *Idem*]. < <

[122] [«Oh, Eumeo, ser sabio no pertenece a uno solo / sino que todo el que vive tiene conocimiento». Diógenes Laercio, *Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres*, III, 16]. < <

[123] Schopenhauer ridiculiza a Fichte refiriéndose a su *Doctrina de la ciencia* [*Wissenschaftslehre*] como «vacío de la ciencia» [*Wissenschaftsleere*]. [*N. de la T.*]. < <

[124] Aunque entrecomillada, la cita de Schopenhauer no es en absoluto literal, sino un resumen del texto kantiano. [*N. de la T.*]. <<

[125] [Accidente/suceder. Aristóteles, *Analíticos posteriores* I, 4.].
< <

[126] [«La verdad de las cosas sensibles no consiste sino en la conexión de los fenómenos, que debe tener su razón y que es lo que las distingue de los sueños – Cuando se trata de los objetos de los sentidos, el verdadero criterio es la conexión de los fenómenos, que garantiza las verdades de hecho con respecto a las cosas sensibles exteriores a nosotros».]. < <

[127] [«También te he quitado de los ojos la niebla que los tapaba». *Ilíada* V, 127]. < <

[128] [Sexto Empírico, *Adversus mathematicos (Contra los matemáticos)* y *Pyrrhoniae Hypotyposes (Esbozos pirrónicos)*; Aulo Gelio, *Noctes Atticae (Noches áticas)*]. < <

[129] [Con bastante brusquedad]. < <

[130] [De repente]. < <

[131] [«Una naturaleza extraña que no existe en ningún tiempo». Platón, *Parménides* XXI, p. 156D]. < <

[132] [«Los ahoras no son limítrofes entre sí». Literalmente, ἔστω γὰρ ἀδύνατον ἐχόμενα εἶναι ἀλλήλων τὰ νῦν ὥσπερ στιγμὴ στιγμῆς: «Pues es imposible que los ahoras sean limítrofes entre sí, como que lo sea un punto de otro». Aristóteles, *Física* IV, 10, 218a]. < <

[133] «El tiempo y el espacio son lo único por lo que aquello que es igual y una misma cosa según la esencia y el concepto aparece como diferente, como pluralidad en yuxtaposición y sucesión: ellos son, por lo tanto, el *principium individuationis*». *El mundo como voluntad y representación* I, p. 134, trad. esp. cit., p. 165. [*N. de la T.*]. < <

[134] [Discurso indirecto]. < <

[135] El término *Besonnenheit* presenta en Schopenhauer una diversidad de matices según el contexto en que aparece, lo que hace muy difícil una traducción que incluya todos ellos. En general se refiere a la visión total o de conjunto frente a la representación inmediata de carácter particular y sometida a la afección presente. En este caso, la *Besonnenheit* va vinculada a la reflexión propia de la razón, mientras que en otros ámbitos, como la estética, caracteriza la intuición propia del genio (por ejemplo, *supra*, p. 65). Una completa y acertada exposición de este concepto en Schopenhauer puede encontrarse en M. Koßler, «Zur Rolle der Besonnenheit in der Ästhetik Arthur Schopenhauers», *Schopenhauer Jahrbuch* 83 (2002), pp. 119-133. [*N. de la T.*]. < <

[136] Considerado tradicionalmente el principio supremo del silogismo, el *dictum de omni et nullo* se remonta hasta Aristóteles (*Sobre las categorías*, 1 b 10-15 y *Primeros analíticos*, 24 b 26-30) y enuncia que lo que se afirma o niega del todo se afirma o niega de cada una de las partes. [*N. de la T.*]. < <

[137] [«Pues sin lo universal no se alcanza la ciencia»]. < <

[138] *Urteilskraft*: literalmente, «facultad de juzgar». En los casos en que se puede confundir con el juicio como enunciado se escribe con mayúscula o bien se traduce por «facultad de juzgar». [*N. de la T.*]. <<

[139] Locución francesa que se traduce literalmente por «entre perro y lobo» pero se refiere al momento de la caída de la tarde, cuando la luz no permite ya distinguir uno de otro. [*N. de la T.*]. < <

[140] Quien tome esto por una hipérbole, que considere el destino de la teoría de los colores de Goethe: y si se sorprende de que yo encuentre en eso una prueba, él está proporcionando la segunda. [*N. del autor*]. < <

[141] [«Que son demasiado buenos para ser pronunciados». Apuleyo, *Metamorfosis*, lib. XI, 23]. < <

[142] [«El alma nunca piensa sin imágenes de la fantasía.» / «Cuando se contempla, es necesario contemplar al mismo tiempo una imagen de la fantasía». Aristóteles, *Sobre el alma*, III, 7, p. 431a 16 y III, 8, p. 432a 8. / «No hay pensamiento sin imagen de la fantasía». Aristóteles, *Sobre la memoria c.* 1, p. 449b 31]. < <

[143] [«El que reflexiona y piensa necesita mirar imágenes de la fantasía»]. < <

[144] [«Es necesario que quien piensa mire imágenes de la fantasía»]. < <

[145] [«Aristóteles dice: es necesario que quien quiere saber mire imágenes de la fantasía»]. < <

[146] La palabra alemana *Grund* tiene, entre otros muchos significados, el de «razón» o «fundamento». [*N. de la T.*]. < <

[147] [Por antonomasia]. < <

[148] [El libro se titula *Metalogicus* porque toma el apoyo de la lógica]. < <

[149] En el original, claramente por error, λογισμός. [*N. de la T.*]. <<

[150] [«La razón y el discurso, que unen a los hombres entre sí enseñando, aprendiendo, comunicando, decidiendo, juzgando». Cicerón, *Sobre los deberes* I, 16, 50]. < <

[151] [«Digo razón y, si se quiere, con diversas palabras, mente, consejo, pensamiento, prudencia». *Sobre la naturaleza de los dioses*, II, 7, 18]. <<

[152] [«La razón, lo único por lo que nos diferenciamos de los brutos, por la que tenemos el poder de conjeturar, por la que argumentamos, refutamos, disertamos, concluimos algo, inferimos». *Sobre las leyes*, I, 10, 30]. < <

[153] [Más exactamente, *Ad majorem Dei gloriam*: «A mayor gloria de Dios», lema de la Compañía de Jesús]. < <

[154] [Aristófanes, *Las aves*]. < <

[155] En la actualidad se escribe *Ahnung*. [*N. de la T.*]. < <

[156] Pronunciación incorrecta, al parecer empleada por Hegel. [*N. de la T.*]. < <

[157] [«Navegando aislados en el ancho mar». Virgilio, *Eneida* I, 118]. < <

[158] [«Asno ante la lira». Referencia a la fábula de Esopo «El asno y la lira»]. < <

[159] Se refiere al *Ensayo sobre el entendimiento humano*. [*N. de la T.*]. < <

[160] En alemán en el original, y a continuación en español entre paréntesis. [*N. de la T.*]. < <

[161] [Horrible de decir]. < <

[162] En el original *reichsunmittelbare*: referente a la *Reichsunmittelbarkeit* o *Reichsfreiheit*, privilegio del que disfrutaban algunos territorios, ciudades o entidades religiosas en el Sacro Imperio Romano Germánico, gracias al cual dependían directamente de la autoridad de la Dieta Imperial, sin la mediación de los señores feudales. [*N. de la T.*]. <<

[163] Literalmente, «desde el trípode», del latín *tripus* y del griego τρίπος, referido al Oráculo de Delfos y, en particular, al trípode en el que se sentaba la Pitonisa. Expresión que se aplica al hablar en forma de oráculo. *[N. de la T.]*. < <

[164] «Mamsell La Regle»: poema de Gottfried August Bürger (1747-1794). [*N. de la T.*]. < <

[165] Literalmente, «Dios procedente de la máquina». Expresión originaria del teatro clásico, donde era común que los actores que representaban a los dioses fueran introducidos en el escenario mediante poleas para resolver un conflicto. La expresión se amplió para referirse a cualquier elemento ajeno que se introduce para solucionar un problema al margen de su lógica interna. *[N. de la T.]*. < <

[166] [Goethe, *Diván de Oriente y Occidente*, V, 15, estrofa 3]. < <

[167] En la actualidad se escribe *Ahnung*. [*N. de la T.*]. < <

[168] [Con razón o sin ella, por todos los medios]. < <

[169] [«La prueba le incumbe a quien afirma». Aforismo jurídico]. <<

[170] *If Brimha be unceasingly employed in the creation of worlds, how can tranquillity be obtained by inferior orders of being*? (Si Brahma crea mundos sin cesar, ¿cómo han de alcanzar el descanso los seres inferiores?). *Prabodh Chandro Daya, tr. by J. Taylor*, p. 23. – Brahma es también parte del Trimurti, pero este es la personificación de la naturaleza como procreación, conservación y muerte: así que representa a la primera. [*N. del autor.*]. < <

[171] Κόσμον τόνδε, φησὶν Ἡράκλειτος, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν. *Plut. de animae procreatione*, c. 5 [*N. del autor*]. [Este mundo, dice Heráclito, no lo ha hecho ni un dios ni un hombre, p. 1014a]. < <

[172] [«Que la mera luz de la naturaleza, como se la denomina, aunque estuviera apoyada por todas las luces de la filosofía pagana, es totalmente incapaz de conducir al hombre al conocimiento y culto del Dios verdadero». J. F. Davis, *The Chinese*, cap. 15, p. 156]. <<

[173] En el original Schopenhauer utiliza «este» [*dieser*] para referirse al término designado en primer lugar y «aquel» [*jene*] para el segundo, lo cual puede dar lugar a confusiones, por lo que los traduzco, respectivamente, por «posterior» y «anterior». [*N. de la T.*]. < <

[174] Las *ideas platónicas* se pueden en todo caso describir como intuiciones normales que no solo tendrían validez para la parte formal, como ocurre con las intuiciones matemáticas, sino también para la parte material de las representaciones completas: así que serían representaciones completas, que en cuanto tales estarían siempre determinadas pero, al mismo tiempo, abarcarían bajo sí una pluralidad, igual que los conceptos; es decir, siguiendo la explicación que he ofrecido en el § 28, serían representantes de los conceptos, pero totalmente adecuadas a ellos. [*N. del autor*]. < <

[175] [«Dice que entre las cosas sensibles y las ideas, los objetos matemáticos son un término medio, diferentes de los objetos sensibles por ser perpetuos e inmóviles, y de las ideas en que estos son muchos y de algún modo iguales, y la idea es una y ella sola». *Metafísica*. I, 6, 987b 14]. < <

[176] [«En estos la igualdad es unidad». *Metafísica* X, 1054b 3]. < <

[177] Efecto Leidenfrost: fenómeno descrito por primera vez por el científico alemán del mismo nombre, en referencia a la capa de vapor que se forma alrededor de un líquido cuando se deposita sobre una superficie metálica a temperatura mucho mayor que su punto de ebullición, y que retarda la evaporación del líquido. [*N. de la T.*]. <<

[178] [«No se lo puede ver: lo ve todo; y no se lo puede oír: lo oye todo; no se puede conocer: conoce todo; y no se puede comprender: comprende todo. Fuera de él no hay ningún otro que vea y conozca y oiga y comprenda». *Brihadaravyaka-Upanishad (Gran Upanishad del Bosque)*, III, 7, 23]. < <

[179] [«El alma es de algún modo todas las cosas existentes». *De anima* III, 8, 431b 21]. < <

[180] [*Ibid.*, 432a 2]. < <

[181] [Por antonomasia]. < <

[182] [«Y en la enseñanza algunas veces no hay que empezar por lo primero ni por el principio del asunto sino por lo que se entiende más fácilmente». Aristóteles, *Metafísica* IV, 1, 1013a]. < <

[183] Sobre «sustancia inmaterial» véase *El mundo como voluntad y representación* I, 582s (de la 3.ª ed.) y sobre «razón absoluta», el § 53 de la presente obra. [*N. del editor (Frauenstädt)*.]. < <

[184] [«… siempre nace y perece pero nunca es verdaderamente. / Opinión a través de la sensación irracional». Platón, *Timeo* v, 28a]. < <

[185] Se refiere a la contingencia empírica, que en Kant significa tanto como dependencia de otras cosas; sobre esto remito a mi censura incluida en la p. 524 [3.ª ed., p. 552] de mi *Crítica de la filosofía kantiana*. [*N. del autor*]. < <